

Atos i crkveno jedinstvo.

Dr. Janko Oberški.

(Nastavak.)

Briga Propagande za Atos.

Godine 1628. pružila se ponovno prigoda za pokušaj zbliženja između Atosa i Rima. Kongregacija Propagande poslala je te godine na Atos katoličkog svećenika istočnoga obreda, po imenu Kanakija Rossi, koji je već otprije imao iskustva za taj pothvat, s misijom da pohodi svetogorske manastire, te prouči prilike i raspoloženje atonskih monaha s obzirom na ideju ujedinjenja. Isti je svećenik doista pohodio 16 najznatnijih svetogorskih manastira, i to: Veliku Lavru, Sv. Dionizija, Karakalin, Filotejski, Iverski, Stavronikitin, Pantokratorski, Kutlumusijski, Vatopedski, Esfigmen, Hilandar, Zograf, Konstamonit, Dohijar, Ksenofont i Ksiropotamski manastir; dakle sve osim ovih 4 manastira: Sv. Pavla, sv. Grgura, sv. Pantelejmona i Simona Petra. O svom pohodu izvijestio je Kongregaciju Propagande, opisavši ukratko pojedine manastire i njihove znamenitosti, te svoje dojmove o raspoloženju monaških duhova u pojedinim manastirima prema ideji ujedinjenja. Za ilustraciju evo nekoliko karakterističnih odlomaka iz bilježaka toga svećenika Kanakija Rossi.

Tako n. pr. o svom boravku u Vel. Lavri među ostalim kaže: . . . »Zabavio sam se najprije s arhimandritom. On se upire o srebreni štap, kad polazi u crkvu ili blagovaonicu; blaguje sam za sebe, odijeljen od drugih, te sjedi na povišenom mjestu, da može vidjeti ostale monahe. On doduše nije nikad što nepovoljno govorio o Crkvi (zapadnoj), u čemu se razlikovao od ostalih, kad je bilo govora o dostojanstvu crkve; ali je ipak zazirao od pomoći zapadne Crkve, govoreći, da

se s jedne strane boji, ne namjerava li Papa da ih tako prevede na latinski obred, odnosno na »zabludjelo pravoslavlje«, a s druge strane, da o tom štogod ne saznadu Turci, te bi ih još moglo snaći kakvo gore zlo zbog sumnje o kakvom tajnom sporazumu. Gotovo svi ostali monasi rado su me slušali, te se divili kad sam im govorio o papinu pravovjerju i njegovoj naklonosti prema grčkom narodu . . . Prisustvovao sam na duhovsku vigiliju, zajedno s ostalim monasima u crkvi od dva sata u noći do zore kad se oduševljeno i lijepo pjevalo, i čitalo se netočno i neizglađeno. Monasi me obukli po nalogu arhimandrite u monaško odijelo, da prisustvujem u koru među odličnijima. Tu sam mnoga mjesta iz Sv. Pisma na upite monaha izjašnjavao upličući štogod o Rimskoj Crkvi, a oni su radosno slušali, nazivajući uvijek Papu „μακαριώτατον" (preblaženi) i „παναγιώτατον" (preosvešteni). Bio sam u koru zamoljen od ceremonijara, da čitam molitvu sv. Grgura Nazijanskog o Duhovima, a poslije mene čitao je carigradski patrijarha Antim drugu molitvu od sv. Ivana Hrizostoma. Ovaj se patrijarha zahvalio na svojoj časti u korist Ćirilu (Lukaris) pod tim uvjetom, da mu Ćiril daje izvjesnu svotu novaca, te može primjereno u tom manastiru živjeti. On je na Duhove služio liturgiju u svečanom patrijarškom ruhu, te zaredio jednoga za svećenika. Poslije svečanog čina ispratiše ga svi monasi u blagovaonicu sa 30 mramornih trpeza, a pred njim su išli dvojica po dvojica djakona s upaljenim svijećama pjevajući iz psalma 144. r. 1. »Veličam te, Bože moj, kralju moj, i blagoslivam ime Tvoje u vijeke vijekova! . . . Patrijarha mi reče, da će doći u Rim pohoditi Sv. Oca, ako ga ne shrva staračka slabost . . . Pohvalno je govorio o Papinom milosrđu, što ga je pokazao prema grčkim biskupima, Porfiriju patrijarhi Novae Justinianae, i Atanasiju biskupu u Imbru.«[1]

O pohodu manastira sv. Dionizija kaže, da je razgovarao s arhimandritom toga manastira, po imenu Zakarijom, koji je pod zakletvom ustvrdio, da je carigradski patrijarha Ćiril Lukaris branitelj latina t. j. katoličke crkve, jer ga je navodno imao prilike čuti na otoku Hiju, kad je raspra-

[1] Hofmann o. c. str. 24—25.

ljao sa znamenitim grčkim lajikom bogoslovom Georgijem Coresijem,[2] koji je poricao da su latini katolici. Od arhimandrite pak Euthimija, Zakarijina predšasnika, koji je također boravio u istom manastiru, primio je Kanakije Rossi pismo za nekoga svećenika iz istoga manastira, da ga preporuči kod kretskoga nadbiskupa.[3]

Prigodom pohoda Karakalina manastira, kad je dvojicu monaha upitao za ime manastira i komu je posvećen, rekoše mu, da se zove Karakala, a posvećen je sv. apostolima Petru i Pavlu; na to je Kanakije Rossi primijetio: »Vi mnogo dugujete Rimljanima, kad je osnivač vašeg manastira Rimljanin i sveci, kojima je posvećen, jesu rimski!« — »Kako da dugujemo — odvratiše monasi, — kad su latini očiti heretici?« Na to se upustio s njima u raspravu, i kad ih je poučio, kako se uistinu stvar imade, promijenili su svoje mišljenje i priznali, da je papa također »katolik«.[4]

U Iverskom manastiru primili su ga svi monasi s velikim poštovanjem. Sa zanimanjem su slušali njegovo razlaganje, te se toplo zahvaljivali za naklonost pape Urbana prema njima. Zaželješe, da čuju slijedeći dan od Kanakija Rossi javno u crkvi kakav duhovni govor, kad bude prisutan i sam arhimandrita. Kad im je odvratio, da to ne će učiniti, dadoše zatvoriti sva vrata, da ne bi izašao, nego da kod njih prenoći. Narednoga dana dadoše mu na put brašna, kruha i drugih stvari za jelo i ispratiše ga svi još dosta daleko izvan manastira.[5]

O Stavronikitskom manastiru kaže, da je bio lijepo primljen, a na odlasku su ga ispratili na četvrt sata hoda govoreći pohvalno o Sv. Ocu. Osobito mu je bio sklon neki

---

[2] Georgije Coressius (* 1554. † 1641.) učenik je Gabrijela Severa, grčkog naslovnog mitropolite filadelfijskog u Veneciji. Studirao je filozofiju i medicinu u Pisi u Italiji, a kad se povratio u domovinu na otok Hios, uz liječničku službu bavio se teološkim literarnim radom pišući polemičke spise proti katolicima i protestantima. (M. Jugie: Theol. dogm. christ. orientalium t. I. str. 513, cf., Hoffmann o. c. str. 23).

[3] Hofmann o. c. str. 23.

[4] Hofmann o. c. str. 26.

[5] Hofmann, o. c. str. 26—27.

monah iz Kefalenije za kojega se nadao, da će skoro doći u Rim.[6]

U manastiru Pantokrator (Preobraženje Kristovo) kaže, da je našao dosta naklonosti za pokornost prema rimskoj Crkvi. Tu je ostavio preporučno pismo, sastavljeno latinskim jezikom i sa vlastoručnim potpisom za slučaj konkretnih pregovora o obnovi crkvenog jedinstva.[7]

U Kutlumusijskom manastiru dadoše mu na raspolaganje manastirski starješine magarca za jašenje, i na odlasku mu rekoše: »Sveti učitelju, ne ostavljaj nas sirotane, i ne zaboravi na nas, nego se što prije povrati!« Razabrao je po njihovom vladanju, da ne bi bilo teško predobiti ih za jedinstvo s rimskom Crkvom.[8]

O Vatopedskom manastiru zabilježio nam je isti Kanakije Rossi neugodne dojmove: »Izgleda kao opustjeli grad ili bolje kao razbojnička spilja. Kad sam im počeo govoriti o stvarima koje se tiču spasenja, mnogi su se podsmjehivali«.[9]

U manastiru Esfigmen, kad je počeo govoriti o papi i njegovu plemenitom nastojanju, stadoše neki uzbuđeno govoriti: »Šta se nas tiče papa? Ne ćemo o njem da čujemo ni riječi, jer je odijeljen od nas!« Upravo toga dana boravio je tamo biskup iz Hijerissa (*Ἱερισσός*), čovjek ozbiljna i dostojanstvena držanja, te je čuvši riječi monaha progovorio: »Nemojte, braćo monasi ovako govoriti, nego saslušajte mudroga i svetog učitelja, te hvalite Bogu; ta preblaženi Papa je tako dobrostiv, te šalje pomoć, da pomogne i rasvijetli ove bijedne monahe. Što više, budući da imadeš nalog od njegove Svetosti, da ga izvijestiš o životu, stanju i našem ćudoređu, ne zaboravi da mu progovoriš i o našoj bijedi. No bojimo se, da učitelji, koji bi došli amo, odmah ne otiđu, jer ne će moći slijediti naš oskudni način života.[10]

---

[6] Ib. str. 27.

[7] Ib. str. 27.

[8] Ib. str. 27—28.

[9] Ib. str. 28.

[10] Hofmann, o. c. str. 28.

U manastiru Zografskom bio je Kanakije Rossi zamoljen od arhimandrite, da mu rastumači tekst o primatu sv. Petra, ali je taj arhimandrita ostao uporan u svom mišljenju, držeći u rukama ruski tekst evanđelja, dok je Rossi tumačio smisao grčkoga teksta.[11]

U Konstamonitskom manastiru razabrao je, da bi se monasi lako dali predobiti za ideju jedinstva.[12] Ali kad je bio u manastiru Dohijar, te počeo govoriti o Papi, planuli su monasi kao zmajevi: . . . »ubi inveni ego, cum de Papa tractarem, non homines, sed dracones . . .«[13]

O pohodu Ksiropotamskog manastira kaže, da je tamo govorio s arhimandritom Konstancijem, čovjekom veoma tvrdovratim i zagrižljivim.[14]

Kako se dakle može razabrati iz ovih bilježaka Kanakija Rossi, raspoloženje Atosa prema ideji obnove crkvenog jedinstva nije baš bilo beznadno, jer samo je pet manastira bilo, koji nijesu uopće htjeli ni riječi da čuju o obnovi crkvenog jedinstva već su slijepo ustrajali u svojim predrasudama; ostali pak manastiri u većini, pogotovo dok su bili pravo upućeni u stvar, nijesu se načelno protivili ideji obnove crkvenog jedinstva, što više, u nekih se i pozitivno očitovala živa želja za jedinstvom, za koje su uvidjeli, da je jedan od bitnih uvjeta za obnovu crkvenog i duhovnog života naročito kod istočnog monaštva. To se mišljenje napose očitovalo kod obrazovanijih monaha, u kojih je bilo smisla za trijezno objektivno prosuđivanje, kao primjerice u manastiru Vel. Lavre u razgovoru s carigradskim ekspatrijarhom Antimom II. i onim biskupom u Esfigmenu. Kod obojice se zapaža pozitivna želja za sjedinjenjem.

Konkretni pozitivni rezultat pohoda Kanakija Rossija na Atos bio je taj, što je neki jeromonah i iguman iz Vatopedskog manastira po imenu Ignacije došao u Rim s misijom, da ponese običajnu milostinju, te pronašao neke oproste, što ih je podi-

---

[11] Ibid. str. 28.

[12] Ibid. str. 29.

[13] Ibid. str. 29.

[14] Hofmann, o. c. str. 29.

jelio papa Eugen IV. i drugi pape ovom manastiru. U tu svrhu molio je potporu od Kongregacije Propagande, te preporuku na kršćanske vladare. Da se oduži, obećao je i ponudio se na dispoziciju Propagandi, da će među atonskim monasima raditi za obnovu crkvenog jedinstva. On je izjavio, da su kako on sam, tako njegovi monasi veoma skloni prigrliti jedinstvo prema dekretu florentinskog sabora, ali bojeći se Turaka, ne znadu kako bi bilo moguće tu uniju proglasiti.[15]

Na osnovi svih pomenutih izvještaja od Vasilopulosa i Kanakija Rossi, kaošto i ovoga konkretnog slučaja s igumanom Ignacijem iz vatopedskog atonskog manastira podastro je g. 1628. Ingoli tajnik Propagande istoj svoj ekspoze o prilikama Atosa gledom na nastojanje oko obnove crkvenog jedinstva. On konstatira, da je jednodušno mišljenje svih, koji se praktički bave problemima istočne crkve: ako se predobiju svetogorski monasi na Atosu za jedinstvo, otvorio bi se široki put obnavljanju crkvenog jedinstva između pravoslavlja i zapadne crkve, i to zbog toga, jer ovi monasi uživaju veliko povjerenje i ugled kako među grčkim episkopatom, tako i kod pravoslavnog puka. Što više, neki drže, kad bi se Sveta Gora sjedinila s rimskom crkvom, odmah bi se i Moskva pridružila tom jedinstvu, jer Moskovljani (Rusi) imadu veliko poštovanje prema svetogorskim monasima, te ih darivaju, kad dolaze u Moskvu, obilnom milostinjom. Stoga tajnik Propagande Ingoli drži, da valja svakako okoristiti se ovom prilikom, kad može u svrhu rada za jedinstvo zgodno poslužiti jeromonah i iguman Ignacije. Ovaj je iguman spreman s čitavim svojim manastirom sjediniti se i pouzdano se nada, da će se za njegovim primjerom povesti i manastir Vel. Lavra, a i drugi koji ugledniji manastir na toj gori. On je voljan pregovarati sa starješinama drugih manastira, da izvidi, bili se mogli privesti k obnovi jedinstva.

U svrhu ostvarenja toga pothvata potrebne su dvije stvari: 1. Potanka uputa igumanu Ignaciju, koje su želje i za-

[15] Hofmann, o. c. str. 29.

htjevi Propagande gledom na praktičnu provedbu unije; 2. nešto putnog troška i potpore za igumana Ignacija i njegova dva druga, te za one, koje Propaganda odredi kao svoje pouzdanike da bdiju nad tom akcijom, uz obećanje da će vjerno vršiti naloge Propagande.

Kanakije je mislio, e bi bolje bilo, da Propaganda nikoga ne šalje kao pouzdanika sa svoje strane, nego da se čitava akcija prepusti igumanu Ignaciju, jer po njegovu uvjerenju, da će on više uspjeti sam među svetogorskim monasima, nego li da imade uza se pratnju latina; činjenica je naime, da i samo ime latina dostaje da pobudi odvratnost i nepovjerenje prema akciji za sjedinjenje zbog neke naravne mržnje, što je kod Grka vezana s imenom latina. S mišljenjem Kanakija podudara se i mišljenje Vasilopulos-a, koji je našao dva do tri manastira sklona toj ideji, da je promiču.[16]

O tom ekspozeju raspravljalo se u sjednici Propagande za istočne krajeve, te bi 29. XI. 1628. zaključeno na temelju pismenog izvještaja Kanakija Rossi o jeromonahu Ignaciju, igumanu vatopedskog manastira, da se isti Ignacije pošalje u pratnji nekoga zgodnoga grčkog svećenika na Atos, neka bi pokušao monahe svoga manastira, a i druge manastire predobiti za jedinstvo s rimskom Crkvom. Kao potporu za putni trošak doznačila je Kongregacija jeromonahu Ignaciju i njegovu pratiocu svakomu po 50 škuda. Zaključeno bi nadalje, da se igumanu Ignaciju dadu potanke upute, kako bi poradio po želji Propagande ne samo za obnovu jedinstva svih 20 svetogorskih manastira, nego i o tom, da se porazgovori s predstavnicima atonskih manastira o osnutku škola za naobrazbu svetogorskih monaha.[17]

Katolička monaška škola na Atosu.

Kako se dakle vidi, poglavita se važnost polagala u ovu drugu zadaću, osnutak katoličkih monaških škola na Atosu. Da li je faktično jeromonah Ignacije sam uspio u svojoj misiji, da svojim radom stvori psihološko raspoloženje među sveto-

[16] Hofmann, o. c. str. 30.—31.

[17] Hofmann, o. c. str. 31.

gorskim monasima, te bi dopustili da se otvori katolička škola u centru istočnog monaštva, ili je tu još tko drugi imao zasluga, nije nam pozitivno poznato. Znamo samo to, da je svakako već g. 1636. opstojala takva škola u Protatu[18] u mjestu Kareji, gdje se nalazi centralna uprava svih atonskih manastira, te se tamo održala kroz nekoliko godina sve do g. 1641. Prvim učiteljem te škole bio je nećak Kanakija Rossi, po imenu Nikola Rossi. Prema njegovu izvještaju bilo je u toj školi početkom februara g. 1636. deset učenika monaha. Do mjeseca juna iste godine porastao je taj broj na 17. Rossi je predavao gramatiku i humanistiku, a k tomu je dodao još i nauk o sakramentima. Svake subote držao bi im povrh toga kratku exhortaciju, što im je bilo vrlo po volji. Opazio je naime u monaha veliko neznanje u najelementarnijim stvarima vjere. Tako n. pr. mnogi jeromonasi, koji su svaki dan govorili liturgiju, nijesu imali ni pojma o tom, kako postaje presveta Euharistija; mnogi su se ispovijedali, a nije im se podjeljivalo odrješenje. Veliku je smutnju učinio i neki monah, koji je 30 godina boravio u Engleskoj, i tamo usisao svakojakih zabluda proti katoličkoj Crkvi, te postao kalvinac. On je tvrdio, da su sakramenti novotarije rimske Crkve, kojima se ona razlikuje od istočne. Razumljivo je, da je u takvim prilikama bila neophodno potrebna pouka o sv. sakramentima.[19] Školu je češće došao nadzirati neki biskup, koji je boravio na Atosu i izjavio je da je vrlo zadovoljan s uspjehom škole. Od vremena do vremena, kako se već pružila prilika, izvješćivao bi Rossi tajnika Propagande Ingoli-a o svom djelovanju u toj školi.[20] Godine 1638. polazilo je tu školu 13 monaha samih ćeliota. Kongregacija Propagande, cijeneći mar Rossijev, imenovala ga dne 31. marta g. 1637. apostolskim misionarom, a 14. februara g. 1639. produžila je njegove ovlasti na dalnji trienij. Međutim zbog različitih poteškoća sa strane turskog režima nije bilo moguće, da se ta monaška škola održi dalje na Atosu; zato je g. 1641.

---

[18] Protat *(Πρωτᾶτον)* zove se predstavništvo centralne uprave svetogorskih manastira, koje imade svoje sjedište u Kareji *(Καρυαί)*.

[19] Hofmann, o. c. str. 36.

[20] Hofmann, o. c. str. 34.—37.

Nikola Rossi u svom izvještaju, što ga je poslao 2. VII. iste godine Kongregaciji Propagande, predložio, da se ta škola premjesti u Solun. U Solunu mogli bi tu školu pohađati i svjetovni učenici, pa bi se time pružila prilika, da se odvrate od raskola i privedu katoličkoj istini. Povrh toga u Solunu stoluje nadbiskup Atanasije Patelar, nekoć carigradski patrijarha, koji je vrlo sklon Apostolskoj Stolici. Nadalje predlaže Nikola Rossi, da se u Solunu nastani francuski konzul i četvorica francuskih redovnika kapucina, koji bi također mogli mnogo poraditi za obraćenje raskolnika.

Premještenje katol. škole iz Atosa u Solun.

Propaganda je uvažila prijedlog Rossijev, te bi atonska monaška škola premještena u Solun.[21] Ne dugo poslije premještaja atonske monaške škole u Solun umre i njezin osnivač i višegodišnji vođa Nikola Rossi g. 1642.

Poslije njegove smrti povjerila je Propaganda dne 30. III. g. 1643. upravu ove škole na tri godine svećeniku grčkoga obreda, Nikoli Logotetu, koji je apsolvirao svoje studije kao gojenac Grčkoga Kolegija sv. Atanasija u Rimu. Propaganda mu je doznačila i plaću od 60 škuda godišnje za njegovo uzdržavanje.[22]

U ovo vrijeme, dok se nalazila ta monaška škola u Solunu, boravio je g. 1643. neki atonski monah Benjamin na studiju u pomenutom grčkom kolegiju u Rimu, ali je zbog bolesti sušice na savjet liječnika bio poslan natrag na Atos, dobivši od Propagande u ime putnog troška 30 škuda i potrebno odijelo.[23] Karakteristična je također činjenica, što nam je zabilježena u aktima Propagande od 21. jula g. 1643., da se predstavništvo atonskih manastira obratilo na Propagandu pismenom sinodalnom predstavkom, u kojoj moli, da se atonskim monasima ustupi u Rimu grčka crkva, gdje bi (dok borave u Rimu na naucima) mogli obavljati bogoslužje

[21] Hofmann, o. c. str. 38.

[22] Hofmann, o. c. str. 6. i. 38.—39.

[23] Ibid. str. 39.

po svome obredu. Za uzvrat ponudili su Propagandi, da su oni spremni ustupiti jedan manastir na Atosu s pripadajućim posjedima i jurisdikcijom redovnicima talijanskih Vasilijanaca. Propaganda nije uvažila ove molbe motivirajući svoju odluku time, da upitna crkva u Rimu ne stoji na mjestu, gdje bi bio zdrav zrak, ali je izjavila, da im je spremna ustupiti koju drugu crkvu na povoljnijem mjestu. O toj stvari povest će se osobno pregovori, kada izaslanici atonskih manastira dođu u Rim.[24]

Premještaj katoličke monaške škole s Atosa u Solun učinjen je pod pritiskom političkih prilika, i time je akciji za promicanje ideje crkvenog jedinstva na Atosu zadan težak udarac, jer je bila izgubljena najvažnija uporišna točka te akcije. Monaška škola u Solunu, premda je imala izgleda za brojniji posjet osobito sa strane svjetovnjaka, ipak nije mogla imati tako intenzivnog upliva na opredjeljivanje naziranja atonskih monaha, a pogotovo ne na poboljšanje ascetskog života tih monaha, kao onda, kad se nalazila u njihovu sjedištu. Doskora se uvidjelo, da ova škola ne će moći ne samo uspješno napredovati, nego ni trajno se održati u Solunu.

Iz akta Propagande od 18. XII. 1646. razabire se, da je Propaganda namjeravala imenovati namjesto umrloga Nikole Logoteta drugoga upravitelja te škole, i to Pantelejmona Ligandra ili Kozmu Logoteta, ali je međutim kratko vrijeme poslije smrti Nikole Rossija ta škola faktično prestala djelovati, tako da je to imenovanje bilo sasvim bespredmetno.[25] Stoga je Propaganda opet stala raditi oko toga, da ponovno na drugi način zadobije natrag izgubljenu katoličku poziciju na Atosu.

Pokušaji Propagande o osnutku misijske postaje na Atosu.

Da se ponovno zadobiju izgubljene pozicije Propagande na Atosu, zamišljena bi nova osnova, da se na Atosu osnuje misijska postaja francuskih redovnika »Najmanjih otaca sv. Franje Paulskog« (Patres Minimi). Taj bi red imao poslati

[24] Hofmann, o. c. str. 39.—40.

[25] Hofmann, o. c. str. 6.

nekoliko otaca, koji dobro poznadu pučki grčki jezik, da na Atosu trajno borave i razvijaju misijsko djelovanje poučavajući naročito mlade monahe Vasilijance u grčkoj književnosti, i da ih pomalo predobivaju za katolicizam. U uspjeh njihova misijskog djelovanja polagale se sigurne nade zbog toga, jer je njihov strogi način redovničkog života osobito s obzirom na propise o disciplini posta bio gotovo sasvim jednak načinu monaškog života na Atosu. U tu svrhu obratila se Propaganda pismom od 7. V. g. 1646. na apostolskog nuncija u Parizu, neka bi poradio, da nekoliko pomenutih redovnika bude poslano s rečenom misijom na Atos.[26]

S jednakom nakanom obratila se Propaganda pismom od 17. VI. 1647. na francusko poslaništvo kod Visoke Porte u Carigradu, da kod turske vlade ishodi dopuštenje, te bi pomenuti redovnici smjeli nastaniti se na Atosu. Napose neka bi francusko poslanište predobilo za tu stvar Bostandži Pašu, pod čiju je političku i upravnu nadležnost pripadao Atos, da se isti sa svoje strane ne usprotivi ulazu pomenutih redovnika na Atos.

Provincijal reda Najmanje braće sv. Franje Paulskoga u Parizu izabrao je trojicu otaca toga reda, da ih pošalje u misije na Atos, i to: o. Ivana od sv. Dionizija, o. Ivu Hurtaulda i o. Renata de Genez-a.

U pismu od 17. VI. 1647. saopćila je Propaganda pariškomu apost. nunciju, da se ovoj trojici otaca misijonara daju od Propagande sva potrebna ovlaštenja i odobrenje za polazak u misije na goru Atos.[27] Da li se faktično pružila mogućnost, da ovi redovnici dođu konačno na Atos, nemamo nikakvih pozitivnih podataka. Vjerojatno je, da je ovaj pothvat osujetilo uskraćenje privole turske vlade, koja je zbog svojih političkih interesa načelno bila protivna svakom pokušaju ikakve propagande za obnovu crkvenog jedinstva s katoličkom Crkvom, budući da je u tom vidjela opasnost ojačanja kršćanstva istočne Crkve; dok je pak istočna Crkva odijeljena od katoličke, nije se turska vlada bojala od nje nikakva uspješna otpora, jer je bila sasvijem skučena pod njenom vlašću.

---

[26] Hofmann, o. c. str. 40.—41.

[27] Hofmann, o. c. str. 7. i 41.—42.

Harmonija evanđeoskih izvještaja o ukazivanjima G. N. I. Krista poslije uskrsnuća.

Dr. Mijo Selec, vjeroučitelj.

(Nastavak.)

Straussovu hipotezu vizija dotjeruje jedan od najljućih protivnika uskrsnuća Gospodinova novijeg doba D. Arnold Meyer,[16] profesor teologije u Zürichu u svom djelu »Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung. Tübingen 1905.« U izvještajima o uskrsnuću vidi posvemašnje razilaženje.[17] Kanonske knjige su mu ravnopravne sa apokrifnim spisima.[19] Marko je prvi napisao svoje evanđelje između 64. i 70. godine. Završetak 16, 9—20. ne spada na evanđelje, nego je kasniji dodatak, jer ili je trebalo izgladiti nagli završetak ili izvorni zamijeniti drugim, koji će bolje odgovarati.[20] Može se nagađati, zašto je izvorni završetak Markov odsječen. Poslije, kad se općenito vjerovalo, da su se prva ukazanja zbila u Jeruzalemu, a ne u Galileji, spoticali su se o taj odlomak i pomogli su sebi jednim drugim.[20]

---

[16] Za Meyera kaže Disterdorf: Als neuester Bestreiter der Auferstehung trat D. Arnold Meyer, Professor der Theologie in Zürich, auf den Plan, indem er im vorigen Jahr in der Sammlung »Lebensfragen, Herausgeber H. Weinel«, ein 23 Druckbogen umfassendes Buch veröffentlichte unter dem Titel: Die Auferstehung Christi..., in welchem er all die Waffen, die Rationalismus und ungläubige Bibelkritik in den letzten hundertfünfzig Jahren geschmiedet haben, in gewandtester Weise verwertet, um den Glauben an die wirckliche Auferstehung Jesu Christi zu zerstören. Disteldorf: Die Auferstehung J. Christi, Trier 1906., str. 506.

[17] Meyer: Die Auferstehung Christi, str. 4.

[18] Ibidem str. 91.

[19] Ib. str. 26, 60 i slj.

[20] Ibidem str. 28.

Matejevo evanđelje nije napisao Matej apostol, nego je to kasnije djelo. Pozivljući se na Papiju tvrdi, da je Matej sabrao Logia (riječi Isusove), a iz te zasebne knjige (Logia) i iz Markova evanđelja je kasniji pisac koncem I. vijeka sastavio evanđelje, na koje je sa Logia prešlo ime Matejevo.[21]

Za Luku tvrdi, da je upotrebljavao Marka i još jedno vrelo, koje je starije od Marka, a koje danas nemamo. Lukino evanđelje i Djela apostolska pisana su možda koncem prvoga ili početkom II. vijeka.[22]

Ivanovo evanđelje nije napisao Ivan, ljubimac Isusov, nego ga je napisao nepoznati pisac u prvoj četvrti II. vijeka. Pisac je upotrebljavao prva tri evanđelista.[23]

Promatrajući stoga stanovišta izvještaje o ukazivanjima Isusovim reducira činjenice historijske vrijednosti na minimum, te osobito ističe prioritet galilejskih ukazanja i tvrdi, da su ta ukazanja vizije.[24] Konačno uporeďujući ukazanja s vizijama

---

[21] Meyer, s. 30., 340, 341.

[22] Ibidem str. 34.

[23] Ibidem str. 42 s.

[24] Nach alle dem, was wir ausgeführt haben, steht geschichtlich fest: dass dem Apostel Paulus nur fünf Erscheinungen bekannt waren, ausser seiner eigenen; dass ihm also nur diese als zuverlässig bekannt mitgeteilt waren; es ist nicht wahrscheinlich, dass einzelne noch andere Erscheinungen erlebt haben, wie z. B. die Jünger in Emaus. Ausgeschlossen ist dadurch und auch sonst eine Erscheinung an die Frauen beim Grabe oder eine an die Feinde Jesu. Eine Untersuchung des Grabes hat nicht stattgefunden; ein leeres Grab ist nie von einem Jünger oder einer Jüngerin Jesu gesehen worden. Die ersten Erscheinungen haben in Galiläa, nicht in Jerusalem stattgefunden; nur wenn nach Jahren noch Erscheinungen sich ereignet haben so können sie in Jerusalem geschaut worden sein. Sowohl einzelne, nämlich: Petrus, Jakobus, Paulus wie kleinere und grössere Kreise (die zwölf, über 500 Brüder, alle Apostel) haben Erscheinungen gehabt. Petrus erhob glaubhaften Anspruch, die erste Erscheinung gehabt zu haben; die Erscheinung an Jakobus ist wesentlich später erfolgt. Die Gemeinde hatte bis zur Aufzeichnung unserer Evangelien die Erscheinung an Petrus fast vergessen. Die Erscheinung an die zwölf ist als Ruhmestitel der Apostel in Gedächtnis geblieben. Die späteren Erscheinungen sind ganz vergessen worden, wohl weil sie, als viel später geschehen, nicht zur mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung, zum Evangelium von Christus gerechnet wurden. Paulus hat bei seiner Schauung jedenfalls einen Lichtglanz gesehen und zwar nur diesen und hat wahrscheinlich ein Zwiegespräch mit Jesus geführt... In den evangelischen Berichten, na-

Muhameda, prorokâ i svetaca, dokazuje, da su ukazivanja Isusova učenicima bila samo vizije.[25] Lietzmanovi[26] suradnici kod »Handbuch zum Neuen Testament« idu putem Straussovim i nastoje utvrditi prioritet galilejskih ukazivanja, a time i hipotezu vizija. No ni njima nije uspjelo dalje doprijeti od Straussa i Meyera.

Iz svega ovoga možemo razabrati, da je racionalističkim kriticima cilj oboriti temeljnu istinu kršćanstva — uskrsnuće Isusovo. Temelj njihovih krivih izvoda jesu razlike u evanđeoskim izvještajima i prividna protuslovlja, koja iz tih razlika proistječu i apriorna predpostavka, da su Isusovi učenici imali tek vizije subjektivne vrijednosti, jer im je čudo nemoguće.

Pobijati hipotezu vizija jest zadaća apologetike, ali nije isključivo njezina, nego i biblijske egzegeze. Biblijska egzegeza imade zadaću, da raščisti razlike i prividna protuslovlja u biblijskim izvještajima o ukazivanjima Isusovim poslije uskrsnuća, te da odgovori, dadu li se sv. pisci dovesti u sklad i imadu li jeruzalemska ili galilejska ukazivanja prednost. Ako sv. pisci harmoniziraju, ako je iz njih jasno, da su prva ukazivanja bila u Jeruzalemu na dan uskrsnuća, onda je racionalistima izmaknuto tlo za hipotezu vizija. Svi egzegete priznaju, da je teško razlike u evanđeoskim izvještajima dovesti u potpuni sklad i u pojedinostima. Teško je istina, ali nije nemoguće. Što više, i ako nije moguće sastaviti sistem, koji bi bio sasvim stalan i u sporednijim stvarima, moguće je ipak sastaviti harmonistički sistem, koji u glavnim točkama, osobito glede prioriteta jeruzalemskih ukazivanja, stoji na čvrstim nogama.

---

mentlich in ihren noch erkennbaren Quellen finden sich Anschauungen über die Art der Erscheinungen, die durch Alter und Einfachheit auf geschichtliche Erinnerungen hinweisen: Vielleicht hatte Petrus sein Gesicht am See. Mit ziemlicher Sicherheit kann man sagen, dass die Zwölf ihr Gesicht bei einer einfachen Mahlzeit hatten. Auf die Schilderung der Ev. hat aber auch der Abendmahlbrauch Einfluss gehabt... Meyer: Die Auferstehung 213, 214.

[25] Ibidem 217 ss.

[26] Handbuch zum Neuen Testament (I. B. III. T., 1913. str. 278—283; III. B. 1913.; II. B. 1919., kod pojedinih evandelja) herausgegeben von Hans Lietzmann, Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr.

Odlučio sam da u ovoj raspravici egzegetski razjasnim poteškoće u biblijskim izvještajima o ukazivanjima Isusovim, te da hronološki poredam pojedina ukazivanja u koliko se to dade.

Radi pregleda ističem ovdje raspored rasprave. U prvom dijelu odredit ću stanovište nasuprot racionalističke kritike, utvrditi autenciju Markova završetka (16, 9—20.) i dotaknuti se autencije Ivanova 21. poglavlja. U drugom ću dijelu izjasniti poteškoće u izvještajima o ukazanju Isusovu pobožnim ženama u ovim poglavljima:

1. Vrijeme polazka žena na grob.
2. Kad je grob otvoren?
3. Svrha dolazka žena na grob.
4. Anđeo javlja ženama vijest o uskrsnuću Isusovu.
5. Isus se ukazuje ženama.

U trećem dijelu dokazati ću prvenstvo jeruzalemskih ukazivanja i rastumačiti smisao upute u Galileju. U četvrtom dijelu: vremenski slijed ukazivanja Isusovih učenicima a) u Jeruzalemu, b) u Galileji, c) u Jeruzalemu prije uzašašća.

I.

1. Stanovište prema racionalističkoj kritici.

Stanovište racionalističke kritike jest, da su sv. knjige djelo isključivo ljudsko, koje potpada kritici kao svaki drugi ljudski spis. Katoličko je stanovište, da su sv. knjige spisi, koji imadu dvojaki karakter. Karakter nadahnutog vrela objave Božje i karakter historijskog dokumenta. Na prigovor racionalističke kritike, da to stanovište apriorno zabacuje historijsko kritički postupak, te učenjacima stavlja zaprijeke u traženju istine, bit će dosta odgovoriti sa Heiglom i Gutjahrom: »Kanonski karakter ne isključuje historijsko kritički postupak sa Evanđeljima. Katolički učenjak svakako ne može ovdje svoju zadaću čisto apriorno vršiti; on je vezan na činjenicu inspiracije, kao i na odluke crkvenog učiteljstva; ali to nije nedokazana pretpostavka, s koje on mora polaziti; da je auktoritet Crkve u pravu, to se može znanstvenim putem dokazati. Time se ne

stavlja znanstvenom istraživanju nikaka zapriјeka; nego se obratno ograničuje samovolja i zabluda«.[27]

Što se tiče hronološkog prioriteta Mateja ili Marka sjegurnije je stanovište crkvene tradicije. Tradicija drži do IV. stoljeća većinom, a poslije IV. stoljeća jednodušno, da je hronološki red pisanja sv. evanđelja ovaj: Matej, Marko, Luka, Ivan.[28] Osim toga unutarnji razlozi vojuju više za prioritet Mateja nego li Marka. Za prioritet Marka ističu izglađeniji i savršeniji tip Matejevog evanđelja, koji odaje daljni stadij u razvitku evanđeoske literature. No komparacija obiju evanđelja nuka nas baš, da priznamo prioritet Mateju. Prikazivanje kod Mateja jest izvornije nego li Markovo, te se čini da Marko ekscerptira i skraćuje Mateja. Bogatstvo Matejevo nasuprot relativnom siromaštvu Marka sili nas na zaključak, da je mnogo vjerojatnije, da je Marko crpio iz Mateja, nego li obrnuto,[29] kako to uzimlje i uvaženi protestantski biblicista Theodor Zahn.[30] Konačno prioritet Mateja potvrđuje i Comissio Pontificia de re biblica.[31]

Za uzajamni odnošaj[32] evanđelista kod pisanja pojedinih

---

[27] Heigl: Die vier Evangelien. Freiburg im Breisgau Herder 1916. str. 4.

[28] Heigl: Die vier Evang. 272; Belser: Einleitung in das N. T. 228; Cladder: Unsere Evangelien I. 1919. str. 189.

[29] Heigl: Die vier Evang. str. 271.; Belser: Einleitung str. 215 ss.

[30] Zahn: Einleitung str. 324 ss.

[31] Utrum, quoad ordinem chronologicum evangeliorum, ab ea sententia recedere fas sit, quae antiquissimo aeque ac constanti traditionis testimonio roborata, post Mathaeum, qui omnium primus evangelium suum patrio sermone conscripsit, Marcum ordine secundum et Lucam tertium scripsisse testatur; aut huic sententiae adversari vicissim censenda sit eorum opinio quae asserit evangelium secundum et tertium ante graecam primi evangelii versionem esse compositum?

Resp.: Negative ad utramque partem Comissio Pontificia de re biblica 26. iunii 1912. Bogoslovska smotra g. 1912. str. 297.

[32] Uzajamni odnošaj evanđelista, osobito prvih triju, zadaje učenjacima i te koliko posla. Razni pokušaji rješenja sinoptičkog pitanja svađaju se na tri hipoteze: hipoteza tradicije, hipoteza upotrebljavanja (Benutzungshypothese) i hipoteza izvora. Svaka od ovih hipoteza ima relativnu veću ili manju vjerojatnost, ali nijedna sama za sebe ne može potpunoma riješiti sinoptičko pitanje. Najbolje rješenje, ali ne definitivno, daje kombinacija prvih dviju hipoteza (Heigl op. c. 246—272; Schäfer: Die Evangelien und

evanđelja najsjegurnije je stanovište što ga zauzimlju Belser, Heigl, Cladder i Zahn, a to je, da se Marko služio kod pisanja svog evanđelja Matejevim aramejskim evanđeljem, da se prevodilac Matejevog evanđelja sa aramejskog jezika na grčki služio Markom, a možda i Lukom, da Luka nadovezuje svoje evanđelje na Marka, a poznato mu je i Matejevo evanđelje, a Ivan pako popunjuje sinoptike.[33]

2. Integritet Marka i Ivana.

Racionalistička kritika drži završetak Markova evanđelja 16, 9—20. kao i 21. poglavlje Ivanova evanđelja kasnijim dodacima, koji ne spadaju u kanonsko evanđelje. Kako oba ulomka — Marko 16, 9—20. i Ivan 21. — dolaze u obzir kod pitanja prioriteta jeruzalemskih ili galilejskih ukazivanja, treba ovdje i o tome nešto kazati.

a) Integritet Marka.

Autencija Markova završetka je dosta zamršeno pitanje. Dva najstarija grčka rukopisa: codex Vaticanus (B.) i codex Synaiticus (א) nemaju ga. Vatikanski kodeks ima iza Mk 16, 8. praznog prostora prije nego započinje Lukino evanđelje. Latinski codex Bobbiensis (k.) iz V. stolj. imade drugi kraći završetak. Tumačenja komentatora u grčkim katenama Markovom evanđelju ne protežu se na taj odlomak. Po Euzebiju i sv. Jeronimu nemaju ga gotovo svi znatniji kodeksi njihovog doba. Način i stil pisanja toga završetka ne odgovara načinu pisanja cijelog evanđelja. Markovu evanđelju su tuđi izrazi,

---

die Evangelienkritik 1908 str. 47—60. Sickenberger: Geschichte des Neuen Testaments [Die Heil. Schrift des N. T. übersetzt und erklärt von Dausch etc. I. B.] str. 58.). To dopušta i Comissio Pontificia de re biblica: Utrum servatis quae iuxta praecedenter statuta omnino servanda sunt, praesertim de authenticitate et integritate trium evangeliorum Mathaei, Marci et Lucae, de identitate substantiali evangelii graeci Mathaei cum eius originali primitivo, nec non de ordine temporum quo eadem scripta fuerunt, ad explicandum eorum ad invicem similitudines aut dissimilitudines, inter tot varias oppositasque auctorum sententias, liceat exegetis disputare et ad hypotheses traditionis, sive scriptae, sive oralis, vel etiam dependentiae unius a praecedenti seu a praecedentibus apellare? Resp. Affirmative.

[33] Belser: Einleit. 215—221; Heigl: op. c. 272; Cladder: Unsere Ev. 189 ss. Zahn: Einleit. str. 325.

koji se nalaze u završetku i to *πρώτη σαββάτων* (16, 9.) i *κύριος* za Gospodina (16, 19. 20.) Marko ne pripovijeda, kako su žene, kad ih je minuo strah izvršile nalog primljen od anđela. U novije doba otkriven je jedan armenski evanđelistar iz god. 989., u kojem Markovo evanđ. svršava sa 16, 8. Iza toga su dva retka prazna; zatim slijedi crveno napisano »Aristona prezbiter«, te iza toga 16, 8—20.[34]

Uz textus receptus (16, 9—20.) nalazi se u nekim rukopisima i kraći tekst.

Cod. L. (9. stolj.) imade: *φέρεταί που καὶ ταῦτα· πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ μέχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δίαδτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας*. Isto tako ima cod. *ψ*, samo iza ovog kraćeg imade današnji uz napomenu *ἔστιν καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τὸ εφοβοῦντο γαρ. ἀναστὰς δὲ πρωὶ* ....

Cod. Bobbiensis (k): Illae autem cum exirent de monumento fugerunt. Tenebat enim illas tremor et pavor propter timorem. Omnia autem, quaecumque praecepta erant, eis, qui cum Petro erant, breviter exposuerunt. Post haec et ipse Jesus adparuit et ab oriente usque ad occidentem misit per illos sanctam et incoruptam praedicationem salutis aeternae. Amen.

Sv. Jeronim u Ep. 120. cap. III. ad Hedibiam (U. 22.) imade: »In quibusdam exemplaribus et maxime in graecis codicibus iuxta Marcum in fine eius evangelii scribitur: »Postea cum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia his, qui viderant eum resurgentem, non crediderunt. Et illi satisfaciebant dicentes: Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub satana est, qui non sinit per imundos spiritus veram dei aprehendi virtutem; idcirco iam nunc revela iustitiam tuam. — Ovo po Jeronimu sačuvano mjesto imade Freerov grčki rukopis, koji je pronađen g. 1908. Taj odlomak glasi: *κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντο λέγοντες, ὅτι ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν ὁ μὴ ἐῶν τὰ ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα τὴν*

[34] Zahn: Einleitung II. B. str. 233 ss.; Geschichte des N. T. Kanons II. B. II. H. Erlangen und Leipzig 1892 str. 912.; Heigl: Die vier Evang. 186 ss.; Belser: Einleitung str. 98.

ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν. διὰ τοῦτο ἀποκάλυψόν σου τὴν δικαιοσύνην ἤδη. ἐκεῖνοι ἔλεγον τῷ Χριστῷ καὶ ὁ Χριστός ἐκείνοις προσέλεγεν, ὅτι πεπλήρωται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ. ἀλλὰ ἐγγίζει ἄλλα δεινὰ καὶ ὑπὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων παρεδόθην εἰς θάνατον, ἵνα ὑποστρέψωσιν εἰς τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ πνευματικὴν καὶ ἄφθαρτον τῆς δικαιοσύνης δόξαν κληρονομήσωσιν.[35]

Takav kraći završetak (kako ga imade cod. L. i cod. Bobbiensis) imade kao integralni dio Markova Evanđelja i jedan latinski Hs iz 5. stolj. (k.). Pred današnjim (16, 9—20.) imadu ga (kao da ga donose na izbor, jer dvoje, koji je pravi): mnogi grčki uncijalni rukopisi 7.—9. stoljeća (T'), neki min. i etiopski Hss. Kao marginalnu glosu donose taj kraći tekst: jedan grčki minusc, iz 10. stoljeća i mlađi sirski prijevodi iz početka 7 stoljeća.[36]

Kako su ovi rukopisi, koji donose kraći završetak u manjini, a pogotovu donosi ga većina od njih uz današnji završetak, to je posve sigurno, da taj kraći završetak ne može biti pravi Markov završetak. K tome ne da se taj kraći tekst slijediti dalje od 4. stoljeća, te je po svoj prilici nastao, kako tvrdi Zahn[37] u 3. stoljeću (valjda u Egiptu). Nije dakle potrebno više se obazirati na taj kraći završetak, nego nam treba kritički ispitati spomenute već razloge, koje kritika racionalistička navađa proti autenciji Mk. 16, 9—20.

Rohrbach rješava to pitanje ovako: Markovo evanđelje nije dovršeno sa *ἐφοβοῦντο γαρ* nego sa jednim drugim ulomkom, čiji je sadržaj bio u skladu sa prvim dijelom 16. poglavlja. U tom je odlomku Marko izvjestio, kako su se dvanaestorica žalosni i ne znajući za ono, što se dogodilo, vratili u Galileju, gdje se Isus ukazao Petru kod ribolova na tiberijadskom jezeru, a zatim po Petru sakupljenoj dvanaestorici, a vjerojatno im je ujedno dao uputu za njihovo buduće zvanje. Taj je izvorni svršetak Markov početkom 2. stoljeća u Maloj Aziji, od maloazijskih svećenika zabačen, jer se nije slagao sa tradicijom Ivanovom, po kojoj su prva ukazanja bila u Judeji, a mjesto

[35] Heigl: Die vier Evangelien str. 187 s.

[36] Zahn: Einleitung str. 233.

[37] Zahn: Ibid. 233.

njega dodan je po Aristionu današnji završetak Markova evanđelja.[38]

Zahn[39] također drži Aristiona[40] autorom tog završetka (16, 9—20.). Aristion je sastavio 16, 14—18, a to je uzeo Papija u svoja djela. Redaktor današnjeg završetka uzeo je to iz Papije te spojio sa građom iz Luke i Ivana u cjelinu. Mayer drži, da je Marko dovršio svoje evanđelje sa osmim retkom, a današnji završetak dodali su prije 150. godine u Maloj Aziji, jer nijesu bili zadovoljni sa naglim završetkom evanđelja. I on drži kao i Zahn, da je Ariston autor današnjeg završetka.[41]

Proti izvanjskih razloga, koji zabacuju autenciju Markova završetka valja istaknuti, da taj današnji završetak imadu svi današnji grčki tekstovi osim B i ℵ. Imadu ga i prijevodi istoka i zapada: Pešito (sirski prijevod iz 3. stoljeća)[42], Itala (poznata sv. Augustinu oko 400. god.), Vulgata[43]. U vrijeme Euzebija imadu ga neki grčki Hss, redovito ga imadu postojeći iz 5. stoljeća (codd. A. C. D. E. etc.), razni sirski (osim Syr. Sin.), gotski i mlađi egipatski prijevodi.[44] Ovaj je završetak posvjedočen po Chrysostomu, Epiphaniju, Marku Eremiti, Apostolskim konstitucijama, za Aleksandriju po Didimu, za latinsku sjevernu Afriku po Augustinu, za Italiju po Ambroziju, po latinskim evanđeoskim hss, koje je Jeronim našao i osigurao zapadu uvrštenjem u svoju reviziju lat. Novog zavjeta.[45] Vjerojatno ga pozna Justin, sigurno Tatianov Diate-

[38] Der Schluss des Markusevangeliums, der Vierevangelien-Kanon und die kleinasiatischen Presbyter, Berlin; Naule 1894. vidi kod Belser: Einleitung 103. s.

[39] Zahn: Einleitung str. 235.

[40] Da je Aristion autor tog odlomka zaključuje Zahn iz bilješke »Aristona presbitera«, koja se nalazi u armenskom Evanđelistaru iz god. 989., kojega je g. 1891. otkrio Conybeare. Da je Ariston identičan sa Aristion zaključuje iz toga što armenski prijevod Euzebijeve povijesti navađa Aristion sa Ariston. Ibidem 235.

[41] Mayer: Die Auferstehung Christi str. 59 ss.

[42] Peschito stavlja Belser u 3. stoljeće (Einleit. 764.), a Sickenberger u 5. stoljeće, ali veli, da je preradba starijih tekstova (Die Heil. Schrift str. 20).

[43] Belser: Einleit. str. 98, Heigl: Die vier Ev. 188.

[44] Zahn: Einleit. 232.

[45] Zahn: Einleit. 232.

saron i Irenej (Adv. haer. 3, 10, 6.). Poznaju ga i Acta Pilati.[46] Ovo mjesto citiraju još sv. Jakob Nisibijski, sv. Caesarije, Sv. Gregorije Niški.[47] Sulpicijan navađa još sv. Hipolita za r. 17, 18, 19, (str. Jakoba Nisibijskog za r. 16 i 18.).[48]

Jasno je, da je svjedočanstvo rukopisa, sv. otaca i crkvenih pisaca brojnije i jače za autenciju Markova svršetka, negoli protivu njega. Nadalje kriticima je najjače uporište za negaciju autencije Mr. 16, 9—20 Euzebije Cezarejski, sv. Jeronim i kodeksi ℵ i B. — Sv. Jeronim (Ep. ad Hedibian) doduše veli, da ovaj kanonski završetak Markov manjka u nekim, većinom grčkim egzemplarima, ali ga je svejedno uvrstio u svoju Vulgatu. Sigurno ga je smatrao autentičnim, jer ga inače ne bi uvrstio u svoje izdanje sv. Pisma. Euzebije Cezarejski kaže (Quaest. ad Mar. I. M. 22. 937): *τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ τὸν Μάρκον ἱστορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ καὶ εἰρηκότος αὐταῖς, «Μὴ φοβεῖσθε, Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνόν·» καὶ τοῖς ἑξῆς, οἷς ἐπιλέγει «καὶ ἀκούσασαι ἔφυγον, καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον, ἐφοβοῦντο γάρ.» Ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον Εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος*", ali iz slijedećih riječi: *τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσι φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ,*
te iz toga što malo kasnije dopušta, da bi po Mateju žene došle na grob u subotu u večer *(ὀψὲ τοῦ σαββάτου)*, a po Marku bi Marija Magdalena vidjela Isusa u jutro iza subote, može se naslućivati da je Markov završetak 16, 9-20 mogao ispasti iz kodeksa, jer se činio prepisivačima da je u protuslovlju sa Matejem. Tako tumači i Cornely: Probabilem vero rationem iudicant moderni quidam interpretes. Alexandrina nimirum ecclesia ieiunium terminavit festumque paschatis celebrare incepit media nocte, reliquae ecclae plereque circa auroram ad galli cantum; prior sibi favere putavit Math. 28, 1. aliae autem Mar. 16, 9. provocarunt, qui versus, si temporis determinatio, id quod a multis interpretibus fit, cum participio *ἀναστάς* (resur-

[46] Heigl: Die vier Ev. 188.
[47] Cornely: Cursus s. scr. vol. III. p. 93.
[48] Cellini: Gli ult. c. str. 218.

gens) et non cum verbo ἐφάνη (apparuit) coniungitur, alexandrinae consuetudini contradicit; »apud omnes enim in confesso est, inquit S. Dionysius M., post resurrectionis horam laetitiam festi esse inchoandam«. Quare ne populo scrupulus iniiceretur, Alexandrini istam Marci pericopen in coetibus paschalibus non legisse videntur ideoque eandem in lectionariis suis omisisse; quae omissio deinde in codices quosdam transit. (Reithmayr: Einleitung p. 394; Valroges: Introd. II. p. 72; Aberle: Einl. p. 59.)[49]

Codex B. imade na zadnjoj stranici Markova evanđelja u 1. kolumni c. 15. v. 43. — c. 16 v. 3. (do ἀποκυλίσει, u 2. kolumni imade 16, 3—8, a iza r. 8. imade praznog prostora za ¼ kolumne, a po tom slijedi potpis *ευαγγελιον κατα Μαρκον;* cijela je 3. kolumna prazna. Scrivener tvrdi, da je potpis *ευαγγελιον κατα Μαρκον* kasnijom rukom pripisan.[50] Zahn tvrdi, da se iz veličine toga praznog prostora imade zaključiti, da je pisac kodeksa B. imao predložak sa kraćim završetkom, jer je prostor toliki, koliko treba za kraći završetak.[51] Ne možemo doduše mjeriti prazan prostor u samom kodeksu ili njegovu faksimilu, ali kad znademo koliko teksta sadržaje prva kolumna, možemo ipak mjeriti, da li prazan prostor više odgovara manjem ili današnjem završetku, pomoću štampanog teksta. Vogelsovo[52] izdanje imade tekst 15, 43 ἐλθὼν — 16, 3. ἀποκυλίσει u 20 redaka (ili strogo računajući 18¾ redaka), tekst 16, 3—8 imade u 15 redaka (ili strogo računajući 14 redaka), dok 16, 9—20 imade u 28 redaka (strogo računajući 27¼ red.). Nestleovo[53] izdanje imade tekst 15, 43 ἐλθὼν — 16, ἀποκυλίσει u 20 redaka (18¾ red.), 16, 3—8 u 15 redaka (13¾) a 16, 9—20 u 27 redaka (26¼ red.). U jednoj kolumni kodeksa B stoji 20 (18¾) Vogelsovih ili Nestleovih redaka. Od druge kolumne ostalo je praznog prostora za 5 (4¾) Vogelsovih ili 5 (5) Nestleovih redaka. Na prazni prostor u 2. i 3. kolumni stane dakle 25 (23²/₄) Vogelsovih ili 25 (23¾) Nestle-

[49] R. Cornely: Cursus S. Script. vol. III. 93 ss.

[50] Zahn: Geschichte des neut. kan. str. 912.

[51] Zahn: Gesch. str. 912.

[52] Henr. Jos. Vogels: Novum Test. graece, Düsseldorf, Schwann 1920.

[53] Nestle: Nov. T. gr. et lat. Stuttgart 1912.

ovih redaka. Prema tome ne bi na prazni prostor u kodeksu B stala zadnja 3 (3¾) Vogelsova ili 2 (2²/₄) Nestleova retka. Uzmimo sredinu između šireg i strogog računanja, onda ne stane na prazan prostor 3³/₈ Vogelsovih ili 2¼ Nestleovih zadnjih redaka, a to bi po prilici odgovaralo zadnjem 20. retku u gl. 16. u Markovu evanđelju. Radi toga i uzimlje Hadrian Simon,[54] da bi na prazan prostor u kodeksu B. sitnijim slovima stao današnji Markov završetak. Vjerojatnije je dakle, da je pisar kad je pisao kodeks B. imao predložak, koji je imao današnji Markov završetak, negoli da je imao kraći završetak. Kraći završetak zajedno sa potpisom «κατα Μαρκον» stao bi u drugu kolumnu, a čemu onda ostavljati cijelu treću kolumnu praznu. Zahnov prigovor: »Man müsste überdies unwahrscheinlich genug annehmen, dass der Schreiber von vornherein auf jede Buchunterschrift und jede Bemerkung bezüglich des nachzutragenden Abschnits verzichtet.«[55] ne može uskolebati gornje vjerojatno mišljenje. Pisar je mogao označiti, odnosno računati na oznaku sa φέρεταί που καὶ ταῦτα (kako označuje cod. L. za kraći završetak), a za tu oznaku ne treba ni cijelog jednog retka. Konačno treba uvažiti, da prepisivač nije mjerio na milimetre papir i da nije sigurno brojio slova.

Ako potpis «κατα Μαρκον» u kodeksu B. ne potječe od kasnije ruke, nego potječe od pisara samog kodeksa, može se uzeti, da je pisar ostavio prazan prostor u 2. kolumni za kraći završetak, a 3. kolumnu za današnji završetak 16, 9—20. Uzmemo li, da je pisar kodeksa B. ostavio prazan prostor u 2. i 3. kolumni ili samo za današnji ili za kraći i današnji završetak (dosta je vjerojatno da nije ostavio samo za kraći) u jednom i drugom slučaju kodeks B. nije toliki argumenat proti autenciji Marka 16, 9—20 kakim ga kritika drži.

Oslabivši tako najjača uporišta racionalističke kritike nije još riješeno pitanje, jer ostaju neprotumačene stilističke razlike između cijelog evanđelja i završetka i praznina između

[54] Attamen codex B ultimo secundi Evangelii folio spatium vacuum relinquit, quod pressa aliquantulum scriptura paragraphum omissam capere posset. Hadrian Simon: Praelectiones biblicae v. I. str. 40 Taurini, Marietti 1924.

[55] Zahn: Gesch. 912.

8. i 9. retka u glavi 16. Kako je došlo do tih razlika i te praznine? Da li je Markovo evanđelje imalo drugi završetak, koji je hotimice zabačen i zamijenjen današnjim, ili je izgubljen? Nemoguće je, da bi završetak bio zabačen ili izgubljen prije nego li je opstojao koji prijepis autografa, jer bi to moralo biti u brzo iza publiciranja, dok je još živio Marko, te bi on ponovno završio svoje evanđelje. Markovo je evanđelje publicirano u Rimu između 60. i 70. godine. Pravi bi Markov završetak bio zabačen u Maloj Aziji oko 100. godine, kako hoće kritici. U to vrijeme bio bi barem u Rimu pravi završetak raširen u rukopisima i pojedinim starim prijevodima, te bi ostavio barem pojedinačne tragove u staroj kršćanskoj literaturi, ali svemu tome nema ni traga.[56] Nemoguće je dakle, da bi pravi Markov završetak bio zabačen ili izgubljen.

Stilistička razlika između cijelog evanđelja i kanonskog završetka kao i praznina između njih nuka nas na vjerojatnost, da je bila odulja vremenska razlika između pisanja cijelog evanđelja i njegova završetka. Možda je Marko poradi progonstva ili radi pomanjkanja pisaćeg materijala morao prekinuti i ostaviti nedovršeno svoje evanđelje, a kasnije, kad je evanđelje već predao u ruke kršćanskoj općini, u brzini dodao današnji završetak. Možda je Marko povjerio završetak kojem svojem učeniku ili drugu (Aristionu?) kazavši mu točno, što imade napisati, te bi i tako bio Marko autor toga završetka. Uzevši prvo ili drugo lako se dade protumačiti stilistički nesklad kao i praznina između 8. i 9. r. glave 16. Marko je naime pišući završetak svome evanđelju koju godinu (ili barem nekoliko mjeseci) kasnije nego li je napisao cijelo evanđelje vrlo lagano i nehotice upotrijebio par izraza, kojih u evanđelju inače ne upotrebljava, a praznina je mogla nastati što možda nije imao pri ruci svog cijelog evanđelja, kad je pisao završetak, te ga je na posebnom papirusu napisao i predao vjernicima.

---

[56] Belser: Einleitung str. 100.



Temeljni problem katoličke mistike.

O. Leonard Bajić, O. F. M.

(Svršetak.)

6. Bogoslovska teorija.

Prijeđimo k drugoj teoriji i pogleđajmo, što ona misli o temeljnom problemu katoličke mistike. Vidimo osnovna načela, kojima tumači mistične pojave duhovnog života, i zaključke, što ih primjenjiva praktičnoj strani vrhunaravnoga savršenstva. Možemo ju potpunim pravom nazvati bogoslovskom teorijom u proučavanju mistično-kontemplativnih doživljaja.

Odmah napominjem, da je gledište bogoslovske teorije na svakolika temeljna pitanja katoličke mistike suprotno onome, što ga slijedi teorija, koje glavne poglede iznesoh u prvome dijelu ovoga članka. Prva je čisto filozofsko-psihološko tumačenje mističnih pojava, oslanja se na opisane doživljaje izvjesnih kontemplativnih osoba, i da bolje kažem: prvo mišljenje hoće da pomoću svojih vlastitih psiholoških teorija o čovječjem poznanju razjasni i protumači sasvijem nadnaravne i tajanstvene pojave, što ih opažamo u najvišem razvoju duhovnog života. Naprotiv bogoslovska teorija razbistriva i tumači svekolike bitne mistične čine u svijetlu bogoslovske nauke o milosti, o krepostima, o kršćanskom savršenstvu, naročito naukom o darovima Duha Svetoga.

Ovaj drugi ili bogoslovski smjer u mistici slijede u najnovije doba među ostalim: bolandista De Smedt,[58] A. Saud-

[58] Ch. De Smedt, S. J. bolandiste: Notre Vie Surnaturelle, III. edit. 2 vol. Bruxelles 1919. (A. Dewrit). Cnf. I. vol. p. 513—526.

reau,[59] svećenički časopis »L'Ami du Clergè« sa suradnikom eudistom O. E. Lamballe,[60] ali mi se čini, da su mu dandanas najvredniji braniči dominikovci O. Arintero i O. Garrigou-Lagrange.[61]

Zastupnici bogoslovske teorije slažu se u svima glavnim pitanjima mistike. I meni se sviđa ovaj drugi pravac — što će čitaoc i sâm opaziti — zato ću ga izdaljega ocrtati i potkrijepiti osobnim razmatranjima.[62]

7. Nadnaravni čovječji organizam.

Bogoslovi opravdano ističu kod proučavanja nadnaravnog života, da Božji dar posvetne milosti — ona je klica i jezgra svega nadnaravnog života — ne sakati i ne ruši čovječju narav, nego je naprotiv prebogato oplemenjuje i diže u nadnaravne krajeve. Milost doista trijebi pljevu i kukolj osakaćene naravi, što su na njoj izrasline istočnoga grijeha, ali baš time pogoduje razvitku njezinih zdravih prirodnih svojstava. Nadnaravni je život navrnut na čovječju narav.[63] Milost je nadodana njegovoj prirodi. Isti je Stvoritelj naravi i milosti. Ne bi odgovaralo svemudrosti Boga, kad bi u istoj naravi njegovo završno djelovanje rušilo prvo i početno. Zato ništa čudna, što u čovječjoj naravi i u daru milosti zamjećujemo divnu harmoniju, koja izvire iz izvjesnoga paralelizma pri izgradnji naravnoga i vrhunaravnoga života.[64] Zapravo su u kršćaninu dvije naravi, dva zasebna života. Po prvoj je naravi razumno biće, a po drugoj je dionik nestvorenoga bivstva Božjega.[65]

[59] Ovaj i danas veoma plodni pisac istaknuo se na osobit način u popularizaciji drugoga smjera i da suzbija nove teorije O. Poulain-a.

[60] A. Saudreau svjedoči, da je eudisti Lambelle osobno proživio mistične milosti, a da je Poulainovu teoriju držao »posve pogrešnom i mnogo nedosljednom«. (L' État Mystique, II. ed. p. 12).

[61] Djela sam im već naveo.

[62] Latinska rasa dala je i daje Crkvi ogromni postotak Svetih i Blaženih, pa nije čudno, što su iz nje i najbolji učitelji mističnoga bogoslovlja.

[63] Ovu vjersku istinu razvija velikom vještinom Scheeben: Slava milosti Božje (Prijevod). Sarajevo 1908.

[64] Cnf. A. Lemonnyer: Les trois sortes d' oraisau u »Revue Apologetique« 1. Mai 1924.

[65] II. Petr. 1, 4.

Bitne su oznake čovječje naravi razum i volja. Ali i milost daje čovjeku novo nadnaravno poznanje, a volju oplemenjuje vrhunaravnom ljubavlju. U kršćaninu je vjera nadnaravni razum, a ljubav nadnaravna volja. Iz čovječje naravi izviru sjetilno poznanje i osjetno čuvstvovanje. Ovim sjetilnim moćima ravnaju naravne ćudoredne kreposti. Ali i iz druge naravi, iz posvetne milosti izviru ne samo bogoslovne već i moralne nadnaravne kreposti, koje upravljaju sav naš ćudoredno praktični život k vrhunaravnom cilju, što ga ukazuje vjera. K tome narav u granicama svoje mogućnosti obogaćuje pojedince izvanrednim darovima talenta i genijalnosti. Ali i posvetna milost dijeli svim svojim ljubiteljima darove Duha Svetoga. Ovi posebni d a r o v i izlijevaju neku nadnaravnu i božansku genijalnost u one duše, koje posvemašnjom samozatajom i savršenim pristajanjem uz volju Božju umiju iskoristiti čitavo njihovo sakriveno blago.

Dakle zgradu nadnaravnoga čovječjeg organizma sačinjava posvetna milost, ulivene stožerne i bogoslovne kreposti sa darovima Duha Svetoga. Bogoslovna teorija uzima sve ove sastavne dijelove vrhunaravnog organizma bazom svome tradicionalnom tumačenju svih bitnih mističnih pojava. Radi njihove odlučne uloge u mističnom savršenstvu imamo svratiti posebnu pažnju na svaki od ovih nadnaravnih darova.

8. Posvetna milost i mistični život.

U bogoslovskoj teoriji mističnih pojava nikada ne ćemo dostatno naglasiti a p s o l u t n u v r h u n a r a v n o s t posvetne milosti bez obzira na njezin više ili manje bujniji život u asketičnom ili mističnom savršenstvu. Milost sasvijem nadmašuje ne samo čovječju, već i svu stvorenu pače i anđeosku narav. Sve naravne energije zajedno sa anđeoskim naravnim snagama apsolutno nemaju nikakva razmjera ni s najmanjim darom Božje milosti. Milost i narav dva su posve rastavljena carstva, koje međusobno dijeli veliko zjalo, što ga ljudi ne mogu prijeći.[66] I anđeli su po milosti građani Božji. Milost je

[66] Cnf. Luk. 16, 26.

dakle u svojoj bitnosti drugoga, višega, nadnaravnoga reda negoli bilo čija narav.

Istaknuti je i to, da su po milosti kršćani u stvari dionici iste Božje naravi, kojom je Bog Bogom. Po milosti život Božji teče kroz čovječju narav. Time život Božji jest ujedno i život čovječji. Milost vrhunaravno reorganizira čovječju prirodu. U njoj se čovjek rađa na posve nov život. Rađa se iz Boga.[67] Po milosti Bog i duša toliko su tijesno združeni, da stvarno i objektivno nestvorena i presveta narav Božja prebiva u čovječjoj stvorenoj naravi — modo participato. Milost je pirno odijelo, kojim se ulazi na svadbu.[68]

Ne zaboravimo, da posvetna milost daje čovjeku novi život. I vrhunaravni život je aktivnost, evolucija. Treba dakle da i život milosti ima svoje djetinjsko, mladenačko i zrelo doba. Potpuna zrelost milosti obučena je u mistično pirno odijelo. Da ovo nije aprioristična tvrdnja vidimo iz toga, što na pr. sv. Ivan od Križa i sv. Terezija Isusova opisujući najizrazitije mistične pojave svjedoče iz vlastitoga iskustva, da su one sasvijem nadnaravne[69] i božanskoga značaja, da se u njima duša preobrazuje[70] u Bogu i slavi zaruke i svadbu[71] sa nebeskim Zaručnikom. Ali ne moramo li se služiti istim tajanstvenim izrazima i tada, kad govorimo o posvetnoj milosti u njezinom početnom ili asketičnom stanju? Duša doista i u asketičnoj milosti slavi zaruke i svadbu sa nebeskim zaručnikom.[72] Dakle ista je posvetna milost baza i jezgra svega duhovnoga života, košto je jedna ista čovječja narav u svim periodima njezina fizičnoga i umnoga razvitka.

---

[67] Poslanice sv. Ivana apostola objavljuju nadanaravno rodstvo čovjeka iz Boga.

[68] Mat. 22, 11.

[69] Cnf. S. Therése: Oeuvres, t. II. p. 295.

[70] Union transformante općenit je naziv najvišega stepena kontemplacije. Karmelićanin O. Gabriel dokazuje u »La Vie spirituelle« (mai, 1927), da union transformante u nauci sv. Ivana od Križa jest vrhunac kršćanskoga savršenstva.

[71] Kod svih pisaca mistike nalazimo opise mistične svadbe i zarukâ.

[72] Mat. 22, 2: Kraljevstvo nebesko slično je kralju, koji učini svadbu svome sinu. I posla . . . Idite dakle na raskršća i koje god nađete, dozovite ih na svadbu . . .«.

Po tome nema bitne razlike među askezom i mistikom. Milost je jezgra i veza obaju perioda duhovnoga savršenstva. Mistične pojave kontemplacije samo su istaknutije forme najsavršenijega razvoja milosti. U korjenu isto je duhovno preobraženo sjedinjenje duše s Bogom u askezi i mistici, jer oboje su rod iste milosti.[73] Ta im je jedina razlika, što prvo, asketično stanje nadnaravnoga sjedinjenja plod je nastupa milosti, a drugo je odsjev i posljedica njezina savršenoga gospodarenja nad dušom. Onamo je samo granulo sunce milosti, a ovamo sjaje i grije njezina podnevna vrućina. Milost je u duši običnih kršćana u pravome svome životu, samo je taj život na početku, dok bujnost, procvijetanje i potpuno oplođenje milosti u sasvijem duhovnim dušama prelilo se u mističnu savršenost. Ne spominje li i Evanđelje[74] ne samo milost, već i njenu bujnost: Ja sam došao, da imadu život i da ga imadu u izobilju.

Do istoga zaključka o osnovnoj vezi posvetne milosti i mističnih pojava doći ćemo analizom milosti i rajske slave. Skolastici vide u posvetnoj milosti s j e m e s l a v e (semen gloriae). Logična je ova tvrdnja. Ista je milost u duši dok je sjedinjena sa tijelom i kad je bez njega na nebu. Kad nebi tako bilo, iz čega bi se slava razvila? U slavi su utrnute vjera i ufanje. Ove dvije bogoslovne kreposti nemaju u nebu razloga opstanku, jer je ufanje postiglo svoj cilj, a vjera isčezla pred neposrednim bogozrenjem. Ali ljubav ni na zemlji ni na nebu ne može se rastaviti od posvetne milosti. Milost je nadnaravno dioništvo Božje naravi. Tko u njoj stanuje, taj već i na zemlji u Bogu prebiva, a Bog u njemu.[75] Što je raj, negoli tajanstveno prebivanje u Bogu, kojega imamo i na zemlji s tom razlikom, što milost na zemlji nije oplođena slavom, dok u nebu jest oplođena. Po milosti smo nadnaravnim načinom sjedinjeni s Bogom. Što nelogična tvrdimo, ako među početnim preporodom u milosti na zemlji i njezinim rajskim preobraženjem u nebu zaključimo, da ima jedno posredno stanje milosti, u kojemu je početno, habitualno sjedinjenje s Bogom naraslo u aktualno sjedinjenje, kojega zovemo preobrazujućim, mističnim

[73] Cnf. P. Gabriel, l. c.

[74] Iv. 10, 10.

[75] I. Iv. 4, 16.

sjedinjenjem, jer je dozrelo za rajsko gledanje? Ni milost redovito ne poznaje skokove. Ne dakle habitualno već mistično sjedinjenje s Bogom zrelo je da neposredno uberemo plod slave.

I nauka vjere uči, da je milost početak vječnoga života.[76] Milost rasvijetljena i obogaćena mističnim pojavama dozrela je za rajsko preobraženje. Kako je klas u sjemenu, tako je slava u milosti. Slava je završena faza potpune savršenosti posvetne milosti, a nastupa istim časom, kad se čovjek rastavi od tijela.[77]

9. Krepost vjere i mistične milosti.

Svijetlo razuma najizrazitija je odlika čovječne duhovne naravi. Ne smeta, što i čisto umna spoznaja uzima materijalnu podlogu iz osjetnoga svijeta, jer razum od svoga prirođenog svijetla crpe zadnji formalni razlog očevidnosti, apsolutne općenitosti i potrebe prvih osnovnih istina. Naturalis intuitus veritatis životno je djelo samoga razuma. On je sam sebi dostatan, da gleda naravnu očevidnost temeljnih spoznajnih načela. Naročito genijalni umovi odlikuju se izvanrednom intuicijom, koja ih kadgod zanese u neku naravnu kontemplaciju.[78]

Kršćanima je prirodnom svijetlu razuma nadodan u vjeri novi razum, novo, vrhunaravno spoznajno vrelo dotad nepoznatih istina. Izvor je vjeri u milosti. Ona je košto i milost absolutno nadnaravan dar Božji ne samo zato, što ga dobivamo po milosti već najviše stoga, jer sav poklad nadnaravne vjere izvire iz milosti, budući da je sadržaj vjere nadnaravni život Božji i radi vrhunaravnoga Božjeg auktoriteta apsolutnom sigurnošću prianjamo uz objavljene istine. Kažu skolastici, da je milost ono, što vjerujemo, i ono čime vjerujemo.[79]

---

[76] I. Iv. 11—12: »I ovo je svjedočanstvo, da nam je Bog dao život vječni ... Tko ima sina, ima život ...«.

[77] Cnf. Salmaticenses, De Gratia, disp. IV. dub. VI. n. 107, 109; dub. VII. n. 141: posvetna je milost habitus, kojega u njegovu zadnjem savršenstvu zovemo slavom ili dokrajčenom milošću. (Kod Gar.-Lagr. p. 143.)

[78] I obični ljudi osjete barem početak naravne kontemplacije, pa kažemo: zanio se!

[79] Id quo et quod creditur.

Katolička apologetika istinama zdrave svijesti vodi nas do predvorja vjere, ali vrhunaravnim darom milosti, koja nam božanskim načinom prosvijetljuje razum i ujedno potiče volju — vjerujemo kršćanske istine.

Vjera dakle vrhunaravno rasvijetljuje čovječji razum. Po vjeri smo obdareni novim i direkte od Boga ulivenim svijetlom, koje nas unutrašnjim načinom uči istinama najotajnijega bivstva Božjega. Bog darom vjere prenosi — modo participato — sopstveno svoje znanje u čovječji razum, zato kršćanin istim Božjim poznanjem doznaje svoje vjerske istine. Bog je actus purus. Kod njega je jedno isto: znanje i bivovanje. Stoga nas vjera ne samo objektivno obogaćuje onim poznanjem, što ga Bog ima o samome sebi, već nas i sjedinjuje s Njime. Svijetlo vjere većma nadmašuje svijetlo razuma nego li ovo nadvisuje osjetno poznanje. U vjeri, kaže Mgr. Gay, svijetlo Božje — naše je svijetlo, Njegova mudrost — naša je mudrost, Njegovo znanje — naše je znanje, Njegov duh — naš je duh, a Njegov život — naš je život.[80]

Razum instinktivnom snagom traži direktnu vezu s istinama naravnoga reda. Ali i vjera nadprirodnom čežnjom teži k direktnome općenju s Bogom, ne samo s Bogom, što nam ga otkriva prirodno svijetlo razuma, već sa trojedinim živim Bogom, teži k Njegovom intimnom, božanskom životu, kakvoga nam otkriva vrhunaravna objava.

Time je samo sobom jasno, da u promatranju naravnih istina sva inicijativa, pače i genijalne intuicije potječu iz unutrašnje prirodne vitalnosti razuma. Naprotiv u vjeri, budući da je ona dar s neba, a mi smo po naravi skroz nevrijedni njezine absolutno nadnaravne milosti, inicijativa svega čina vjere u rukama je Božjim, što svakako pretpostavlja našu i početnu pasivnost. Po vjeri otvorene su naše duševne oči, da gledaju Boga milosti — pa čija je inicijativa kadra da roni u vrhunaravnu intimnost Božjega života, ako mu Bog sâm ne otvori duhovne oči, ne ulije mu svijetlo gledanja i ne pruži mu šta da gleda?

---

[80] Mgr. Gay: De la vie et des vertus chrétiennes (ed. Mame). t. I. p. 150.

Također intimni život naročito žive vjere jest spekulativan i teži k intuiciji. Sama narav vjere vuče ju, da se zalijeće u vrhunaravnu kontemplaciju objavljenih istina. Tim radije iz naravi prirodne intuicije možemo nazrijevati putem analogije težnju vjere za spekulativnom kontemplacijom, što vrhunaravna klica vjere po svojoj bitnosti teži k potpunom savršenstvu — onolikome savršenstvu na zemlji, da u zadnjem trenutku zemaljskog života vjera bude toliko zrela, te se u slijedećem času novoga, nebeskoga života odmah pretvori u blaženo gledanje. Takva je razlika među vjerom i rajskim gledanjem, kakva je na pr. među sjemenom i dozrelim plodovima. Vidjet ćemo naprijed, kako je mistična kontemplacija sredina među razmatranjem, kojim gledamo vrhunaravne predmete kao u zagonetci, i rajskim viđenjem licem u lice, ali već sada nagoviještamo stepene savršenstva intuitivnosti dara vjere.

Morao bih u posebnoj točki govoriti o savršenstvu kršćanske ljubavi u vezi sa mističnom kontemplacijom, samo to naglasujem, da nas ljubav većma i tijesnije veže s Bogom negoli vjera. Pače ljubav teži k preobrazujućem sjedinjenju s Bogom, koje je intimnije i jače od intuitivnog sjedinjenja po vjeri.[81] Preobrazujuće ili mistično sjedinjenje stvara posebnu simpatiju i neku konaturalnost[82] među Bogom i dušom. Ova nadnaravna simpatija i konaturalnost privlače dušu, da se naslađuje unutrašnjim Božjim savršenostima i da želi izvanjsku slavu Božju. Ljubav nas dakle vodi k akciji i kontemplaciji.

10. Uloga darova Duha Svetoga u mističnom životu.

Bogoslovska teorija daje darovima Duha Svetoga odlučnu ulogu u mistično-kontemplativnim pojavama nadnaravnoga života.

---

[81] P. Gabriel veoma uvjerljivo svojim raspravama »L'union transformante« (Vie spirituelle, mai 1927) i »L'union de transformation« (l. c. mars 1925) dokazuje, da po nauci sv. Ivana od Križa preobrazujuće sjedinjenje spada na puni razvoj milosti i da k njemu vodi normalna evolucija duhovnoga života.

[82] Cnf. Tauquerey l. c. p. 765.

Šta su u bogoslovskoj teoriji darovi Duha Svetoga? Oni su neko posebno nadnaravno svojstvo, gipkost, tankoćutnost, što nam ih dariva Duh Sveti zajedno sa posvetnom milošću u svrhu da piprave dušu, da dobro uzmogne primiti i slijediti Njegova neposredna nadahnuća.[83] Darovi su neke nadnaravne sposobnosti duše, kojima osobito na mahove dušom ravnaju božanski nagoni.[84] Oni su neka dvostruka božanstvena snaga u duši, koja, kad je u svome punom jeku, pokriva i potiskiva čovječji način kreposnoga života i daje mu božansku formu, koja na pr. kod Svetaca toli jasno pada u oči. Darovi, kaže sv. Toma, uzvisuju kreposti u nadčovječji način djelovanja.[85]

U koju svrhu Bog resi žive kršćanske duše svojim sedmerostrukim darovima?

Nadnaravni život je modo participato prelijevanje Božjega života u čovjeka. Duhovni život nema potpune savršenosti, dok god trpi čovječji način svoga nesavršena djelovanja. On je u sebi apsolutno nadnaravan, zato po svojoj naravi teži, da se potpuna nadnaravnost odraziva et in modo agendi. U tom ga ometa krhkost i zemljanost naravi. Eda čovječja narav pusti nadnaravnom životu sav njegov zamah i da njegov božanski način djelovanja prevlada nad čitavom čovječjom naravi — u tu svrhu Bog obogaćuje dušu posebnim darovima Duha Svetoga.[86]

Po bogoslovskoj teoriji možemo u čovječjemu vrhunaravnom životu razlikovati tri njegova modus agendi. Ti načini specificirani su u trima različitim vrstama krepostî-darova. Ulivene moralne kreposti razboritosti, pravednosti, jakosti i trijeznosti u svome djelovanju puste sav mah čovje-

---

[83] Osim već navedenih zastupnika bogoslovske teorije, sravni i Mgr. Paulot: L'Esprit de sagesse, p. 187—104 (Deselée); Encikliku Leona XIII.: Divinum illud.

[84] Homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum — veli Leon XIII.

[85] Dona a virtutibus distinguntur in hoc quod virtutes percipiunt ad actus modo humano, sed dona ultra modum humanum. Sent. III. d. 34. q. 1.

[86] Cnf. De Smedt, l. c. p. 494—532; Tanquerey, l. c. p. 844—849.

čjemu naravnom modo agendi. Radi toga izgleda i jest tako, da je način djelovanja stožernih nadnaravnih kreposti istovjetan naravnome moralnom življenju. Kad je duša ozbiljno napredovala u vjeri, ufanju i ljubavi, tad nam je očit prosvijetljeni ili zovimo ga duhovni način kreposnoga života. Ali neznam koliki bili napredak i savršenstvo bilo moralnih bilo bogoslovnih kreposti — lice i način njihova života i djelovanja ograničeni su unutra i izvana čovječjim formama i nesavršenostima. Zato Duh Sveti dijeli svoje darove, da u njima pruži čovjeku mogućnost, da se po njima, bude li htio, oslobodi svoga nesavršeno kreposnoga djelovanja, a ustupi mjesto Bogu, da On nadčovječjim načinom dopuni i usavrši nepotpuno i nesavršeno ljudsko djelovanje. Ujedno će krepostan život postignut po darovima Duha Svetoga svoje relativno savršenstvo samo u ovome božanskom načinu djelovanja tih darova, budući da sve, što je čovječje, opterećeno je nedokrajčenom savršenošću.

Dakle darovi Duha Svetoga pružaju duši mogućnost, da svuče i da se riješi čovječje nesavršene forme duhovnog savršenstva, te da po njima preobrazi u božansku i nadčovječju formu sav svoj nadnaravni život, koji će tek sada neometanim napretkom kročiti svojoj potpunosti. Stoga su i potrebni duši darovi Duha Svetoga. Doista bitnost kršćanskoga savršenstva nalazi se u posvetnoj milosti, ali posvetna milost ima sobom i darove Duha Svetoga, da njihovom pomoću dostigne punu zrelost duhovnoga napretka. Ne da posvetna milost i bez tih darova nema osnovnoga savršenstva — prije rekoh, da je gratia semen gloriae — već bogoslovska teorija drži, da savršenstvo, što je u klici posvetne milosti, dozrijeva redovito i samo na jakom svijetlu i toplini razvijenih darova Duha Svetoga, košto nijedno sjeme ne dođe do svoje normalne zrelosti i pravoga roda, ako nema potrebnih uvjeta u zemlji, u vlagi i toplini. Nijesam ovim kazao, da nadnaravne moralne, a pogotovo bogoslovne kreposti ne usavršuju duhovni život, štaviše ljubav je vršak i heroičkoga savršenstva, već bogoslovna teorija tvrdi, da nema dokrajčenoga savršenstva i sasvijem dozrele ljubavi bez izrazite i odlučne saradnje darova

Duha Svetoga. Darovi usavršuju djelovanje kreposti. Kreposti su nesavršene bez darova. Zato su nesavršene, što one ostavljaju duši modum humanum agendi. Samo razvijeni i usnaženi darovi dižu čovječju vrhunaravnu krepost in modum suprahumanum, kojega jasno zapažamo kod pravo savršenih duša.

U tu dakle svrhu Duh Sveti dijeli svoje darove: da oni izgrade zadnji period savršenstva bogoslovnih i moralnih kreposti; da privedu sav nadnaravni organizam potpunoj zrelosti; da svojim neposrednim ,nadrazumnim prosvijetljenjima i nadslobodnim poticajima preobraze čovječji način kreposnoga življenja u nadčovječji. Ovaj nadčovječji način kreposnoga života čini, da asketično kršćansko savršenstvo primi karakter mistične duhovnosti, kojoj daju inicijativu posebne milosti Duha Svetoga ,koji neposredno utječe na razum i volju te u krepostima mističnoga života magis agimur quam agimus. Stoga je mistični duhovni život dvostruko vrhunaravan: nadnaravan je radi nadnaravnosti posvetne milosti (quoad substantiam), ali je nadnaravan i radi načina kreposnoga djelovanja (quoad modum agendi), kojega ne dostiže nijedno čovječje nastojanje.[87]

Bogoslovna teorija posebno naglasuje pasivnost duše u mističnom dijelu kršćanskog savršenstva. Kako se milost prilagođuje naravi, volje i razuma u prvom periodu duhovnog napretka, tako se u drugom periodu razum i volja prilagođuju utjecaju milosti darova. U prvome su razum i volja aktivni, a milost pasivna, sad je milost aktivnija, a duša pasivnija. Ova pasivnost nastala je zato, jer su darovi Duha Svetoga preuzeli incijativu i direktivu u izgradnji nadnaravnog savršenstva. U asketičnom vježbanju Bog pomaže dušu redovitom sudjelujućom milošću (gratia cooperans), dok u mističnom životu milost Božja i jaka aktivnost darova Duha svetoga pokreću dušu na kontemplaciju. Darovi su kod obične duše u latentnom stanju, ali probuđeni daju kreposnoj duši novi, mistično duhovni život.

---

[87] Sv. Terezija u ovome smislu rado nazivlje mistični život vrhunaravnim: »J'appelle surnaturel ce qui ne peut s'aquerir ni par industrie, ni par effort quelque peinę que l'on prenne pour cela.« Relation 54.

11. Principia elicitiva mistične kontemplacije.

Sve što smo prema bogoslovskoj teoriji u gornjim retcima naveli o naravi posvetne milosti, o vjeri i o darovima Duha Svetoga u vezi sa bitnim pojavama mističnoga života služi nam ključem u riješavanju temeljnoga pitanja katoličke mistike, koje traži zadnji uzrok mistične kontemplacije.

O. Garrigou-Lagrange ovako definira pasivnu ili mističnu kontemplaciju: ona je jednostavno, ugaono i u tamnosti vjere nadrazumno poznanje Boga, do kojega ne možemo doprijeti našim osobnim nastojanjem uz pomoć redovite milosti, već mistično poznanje i ljubav traže posebno i očito nadahnuće i prosvijetljenje Duha Svetoga.[88] Tanquerey ju definira malko drugačije: mistična kontemplacija jest jednostavno, čuvstveno i produženo zrênje Boga i Božjih stvari, koje se rađa u duši utjecajem darova Duha Svetoga zajedno sa nekom posebnom djelatnom milošću, koja zavlada dušom te je ova u svome djelovanju pasivnija negoli aktivna.[89]

U obim definicijama pasivne kontemplacije prema bogoslovskoj teoriji nazrevamo dva ishodišta (principia elicitiva) mističnih pojava. Dok prva ili psihološka teorija ističe toliku pasivnost mistične kontemplacije, da njezini božanstveni doticaji (species impressae infusae) i mistična sjetila brišu i isključuju svako aktivno sudjelovanje i podlogu naravnog duševnog života — bogoslovska teorija točno razlikuje dio Božji i dio čovječji u ulivenoj kontemplaciji. Ni u bogoslovskoj teoriji ne sudjeluje čovječji duh pozitivno s a m s o b o m i svojom vlastitom incijativom u mističnoj kontemplaciji, već razum i volja — ili još točnije — najintimnija narav razuma i volje, njihovi vršci i središta[90] toliko su duhovno osnaženi i vrhunaravno oplemenjeni stožernim i bogoslovskim krepostima, a nova snaga darova Duha Svetoga obdarila je tolikom gipkošću duh, da je podoban i spravan slijediti p o s e b n u d j e l a t n u

[88] L. c. p. 324.

[89] L. c. p. 867.

[90] Izričaje »v r š a k, s r e d i š t e r a z u m a« često susretamo kod pisaca mističnih pojava. Njima označuju ne onaj duh, što ujedno u čovjeku živi i osjeća, već onaj posebni (mens), što misli i voli, koji je najpristupačniji uplivu Božjemu.

milost Božju, koja ulijeva u dušu mistično svijetlo i ljubav. Dakle kontemplacija ujedno izvire iz duše i iz darova Duha Svetoga. Ovo zajedničko djelovanje naravi i vrhunaravi u kontemplaciji nije istostepeno — kontemplacija je vrhunaravno djelovanje et in essentia et quoad modum — već kontemplacija obično ne isključuje niti mora isključiti svekoliko djelovanje razuma i volje. Kontemplacija doista jest isključivo djelovanje uspješne i posebne milosti Božje u tome smislu, što ona pretpostavlja pripravljenu i omekoćenu dušu razvijenim darovima Duha Svetoga pa se u pobožnoj duši rađa utjecajem darova mudrosti i razuma ne u onome dijelu razuma, što umuje — kako kažu skolastici — discurendo et componendo, već u vrhuncu razuma, koji zri, intuira, u vršku volje, koja ljubi samo ono, što je nebesko. Mogu veoma visoki stepeni kontemplacije posve suspendirati djelovanje razuma i volje, ali kontemplacija sama sobom ne traži toliku intenzivnost.

Jer smo u središtu problema mističnog bogoslovlja, moram se još zaustaviti na specifičnoj nauci, kojom se bogoslovska teorija bitno razlikuje od deskriptivne škole[91] u proučavanju kat. mistike.

Dva su zadatka na riješavanje obim teorijama. Drugi će doći u slijedećoj točki, a prvi glasi:

koji je principium elicitivum kontemplacije, ili koja je njezina causa efficiens?

Dok se deskriptivno-psihološka teorija grčevito drži čudesnih species impressas infusas — asketično-mistična ili bogoslovsko-spekulativna teorija ne vidi u redovitoj kontemplaciji potrebu tih čudesnih božanstvenih doticaja, tim manje, što isključuju svaki actum vitalem razuma i volje.

Zašto bi morali kontemplaciju toliko uzdići nad pobožnu dušu, da prestaje biti actus vitalis njezina duha? Za kontemplaciju je dostatna savršena asketična mortifikacija[92] i jaka

[91] Sâm O. Poulain nazivlje u Uvodu svoju metodu deskriptivnom školom. Cnf. p. CXIX. ed. 10.

[92] Sv. Ivan od Križa, crkveni naučitelj mistike, tvrdi, da je zato malo kontemplativnih duša, jer malo ih je, što se umiju potpuno odcijepiti od zamamljivih stvorenja. (Izdanje Hoornaet, knjiga III. gl. 31.)

aktivnost intelektualnih darova Duha Svetoga. Kad dozrelo djelovanje darova nabuja i preotme maha nad ulivenim moralnim i bogoslovnim krepostima, tad asketično duhovni život poprima karakter kontemplativne mističnosti, koja ima svoje stepene. Mistika je vlastito djelovanje prvih triju darova Duha Svetoga. Ovi su darovi principium elicitivum, causa efficens nadnaravne kontemplacije. Bogoslovske kreposti vjere i ljubavi krešu iskre visoko prosvijetljene čuvstvene molitve, a prva tri dara Duha Svetoga opajaju ljubavlju mistične kontemplacije.

Ovakovo tumačenje odgovara naravi posvetne milosti, sadržaju nadnaravnih stožernih i bogoslovskih kreposti i misiji darova Duha Svetoga.[93] Nadnaravne stožerne kreposti upravljaju k nadnaravnom cilju naš ćudoredni i opće praktični život, koji je materijalno zajednički kršćaninu. Diskurzivna meditacija jest djelovanje ovih ćudorednih kreposti. Zato i jest diskurzivna meditacija najniži stepen molitve. Bogoslovne kreposti oplemenjuju čovječje umne sposobnosti i uvode dušu u prosvijetljeni i viši duhovni život. Meditacija, u kojoj surađuju razum, volja i čuvstva prosvijetljeni vjerom, osnaženi ljubavlju i ufanjem, toliko svojom odličnošću nadmašuje diskurzivnu meditaciju, koliko bogoslovske kreposti nadvisuju ćudoredne. Zato učitelji duhovnoga života nazivaju čuvstvenom molitvom (oratio affectiva), kojom su obdarene samo duhovno napredne duše. Asketično savršenstvo bogoslovnih kreposti toliko usavrši i ovu odličnu, afektivno mislenu molitvu, da ona procvijeta u tako zvanu jednostavno čuvstvenu molitvu (oratio affectiva simplex), koju neki nazivlju stečenom i zasluženom kontemplacijom.

Ova jednostavna čuvstvena molitva, što se rađa iz veoma savršenih bogoslovskih kreposti, daljnja je priprava ili — kako kaže Tanquerey — uvod u vrhunaravnu kontemplaciju (initiation à la contemplation infuse).[94] Košto ćudoredne vrhunaravne kreposti rađaju kršćansko razmatranje,

---

[93] Cnf. Tanquerey, l. c. p. 814—849; De Smedt, l. c. p. 494—533; Garrigou-Lagrauge: str. 338—38.

[94] L. c. p. 865.

kojega savršene bogoslovne kreposti prenose u čuvstvenu molitvu i aktivnu kontemplaciju, tako iz triju prvih darova Duha Sv. rađa se u razumu i volji pasivna kontemplacija.

Duša je sklona na kontemplaciju. Tu joj sklonost dijeli milost darova Duha Svetoga. Hoće joj se još izvanjska posebna djelujuća milost Božja — i duša se nalazi u kontemplaciji. Definitivna i savršena ljubav pripravila je dušu, da Duh Sveti, kad htjedne, može u svojim darovima izvoditi harmonične zvukove kontemplacije. Naime probuđeni dar razuma, što ga probudiše veoma jaka vjera i ljubav ,posebnim utjecajem Duha toliko osnaži istu vjeru i dade joj novoga života, da ona pasivnom intuicijom zri i čita iznutra (intra-legere) objavljene istine. Ovo je zrenje pasivno, intuitivno-iskustveno, nadlogično, a ne izvanlogično. Ako prirodna genialnost može prijeći na pr. u časovita pjesnička, filozofska ushićenja, što ih rađa narav genija, zašto — reći ću ovako — genialna vjera i ljubav ne mogu dati vrhunaravno ushićenje — kontemplaciju? . . . Savršene bogosl. kreposti i savršeni darovi Duha Sv. bogate dušu vrhunaravnom i mističnom genialnošću.

Još je ushićenija i kontemplativnija nadnaravna genialnost dara mudrosti. On stvara među dušom i Bogom neku tajanstvenu *simpatiju, konaturalnost. Mistična mudrost* poznaje vrhunaravne stvari u njihovom prvom uzroku — u Bogu. Dar mudrosti roni u smisao vjerskih istina putem posebnoga rasvijetljenja Duha Svetoga, koji je ocean svijetla i istine.[95] Bliješteća svjetlost i opijajući užitak dara mudrosti utapa dušu u more udivljenja i ljubavi. Ovo je puna kontemplacija. Kad prirodna i osjetna ljubav može toliko obladati čovjekom, da mu osjetnost zagospodari razumom te on slijepo ljubi, je li nemoguće, da u savršenoj ljubavi Boga uz pomoć darova Duha Svetoga nadnaravnost toliko oblada dušom, da imamo slučaj nadrazumne, mistične ljubavi, koja rađa nadnaravno ushićenje — kontemplaciju? Onamo je niža narav uzrokom »slijepe ljubavi«, a ovamo je milost darova Duha Svetoga causa efficiens mistično-slijepe, nadlogične ili kontemplativne ljubavi. Kad čovječje srce može tiranizirati i do ludila dovesti tjelesna ljubav, zar ga ne može vrhunaravno magnetizovati i mistično

---

[95] Cn. De Smedt, l. c. p. 526.

opojiti Božja ljubav? Kad osjetna ljubav može suspendirati djelovanje razuma i volje kod »slijepe ljubavi«, pače može zapriječiti djelovanje kojih sjetila u patološkim slučajevima, zašto u kontemplaciji ne može čista i savršena vrhunaravna ljubav suspendirati naravno djelovanje volje — što mistična znanost zove oratio quietudinis — i djelovanje razuma — oratio plenae unionis — pače i djelovanje sjetila u najsavršenijoj formi kontemplacije, što je zovemo ekstatičnim sjedinjenjem?

Nijesu dakle kontemplaciji potrebni čudesni božanstveni doticaji (species impressae infusae), već joj je dostatna savršena asketična ljubav oplemenjena, dozrela i oplođena punim djelovanjem odličnih darova Duha Svetoga. Darovi mudrosti, razuma i znanja jesu causa efficiens mistične kontemplacije.

12. Objectum principale mistične kontemplacije.

Prvi i temeljni čvor mistike rješila je bogoslovska teorija primjenom tradicionalne nauke o darovima Duha Svetoga na mističnu kontemplaciju. Diagnozom pasivne kontemplacije otkrila je njezine uzročnike u zajedničkom djelovanju triju prvih darova Duha Svetoga. Ovim je nađen ključ i za rješenje drugoga čvora, kojega nam nameće drugo temeljno pitanje: šta sadržaje mistična kontemplacija? je li vjera prostrano polje kontemplacije, ili kontemplacija svojim sadržajem prelazi vjeru i takmi se sa istim rajskim gledanjem u nebu? da li je kontemplacija posredna ili neposredna intuicija Boga i Božjih stvari?

Bogoslovska teorija u svijetlu gore istaknutih načela jednoglasno odgovara, da kontemplacija redovito ostaje u granicama vjere. Istu vjersku istinu, uz koju su razum i volja pristajali pod utjecajem redovite i obične milosti Božje, obasjava u konteplaciji novo svijetlo darova mudrosti, razuma ili znanja. Radi njihova izvanrednoga svijetla čovječji duh osjeća se pasivnim. Ova neobična akcija darova Duha Svetoga uvodi duh u mističnu kontemplaciju. Time su darovi Duha Svetoga svratili naročitu pažnju na vjersku istinu.

Ili u kontemplaciji mistično svijetlo darova Duha Svetoga prizove u pamet duši naročiti zaključak iz dviju

nadnaravnih premisa. Čovječjemu duhu pristupačan je i logičan taj zaključak i bez mistične kontemplacije, ali ga je razum izgrađivao discurendo et componendo. Taj je zaključak u kontemplaciji intuitivan, nadlogičan. Premda ne otkriva posve novu vjersku istinu, ali zaokupi duh poput koje nove istine. Jer je izveden izvanrednim svijetlom Duha Svetoga, u kojemu se razum kao kupa — intuicija toga zaključka odnose duh u mistično ushićenje — bi reći, da prima novu objavu.

Dakle mistična kontemplacija sadržaje već poznate vjerske istine. Nijesu joj potrebni čudesni mistični doticaji Boga i duše, koji bi bili predznakovi i predosjećaji rajskoga gledanja izvan i nad vjerom. Redovita kontemplacija ne prelazi okvir vjere, predmet joj je vjerskog sadržaja, samo je obogaćen intuitivnim svijetlom neobične djelatne milosti, koju Duh Sveti dijeli savršeno umrtvenim dušama. Kad je duša od Duha Svetoga magnetizovana u kontemplaciji, On toliko pojača razumne moći, da one djeluju po božansku. Duh Sveti udahnjuje im intuitivno poznanje i one poznaju vjerske istine novim, nadčovječjim načinom.

Dakle Duh Sveti u kontemplaciji n a d a h n j u j e vjersko poznanje. On njime upravlja povrh čovječje volje i zato je ono više božansko negoli čovječje poznanje.[96] U kontemplaciji vjera dobiva na svojoj i n t e n z i v n o s t i. Kontemplativna intenzivnost vjere ima svoje stepene, koji se odrazuju najprije u suspenziji volje, pa razuma, mašte i vanjskih sjetila, ali i ekstatična intenzivnost vjere opet je na području vjere. Duša je još uvijek na zemlji i u stanju umrlosti. Ne niječemo, da bi mogao biti koji posve izvanredan i čudesan slučaj mistične vizije, objave, koje bi tražile nove udahnute pojmove; pače ne niječemo ni izvanredno rijetke božanstvene doticaje, u kojima bi i u stanju umrlosti povlaštene duše bile posve čudesnim načinom obdarene zorom i cvijetanjem rajske vizije — samo tvrdimo, da takvu posve čudesnu milost ne zahtijeva

[96] Ovo u stilu sv. Terezije od Maloga Isusa glasi: »Oh, kako bih ja rado, da me naš Gospod magnetizuje! ... S kolikom bih mu radošću podvrgla svoju volju! Da, ja hoću, da on tako zavlada mojim moćima, te ja više ne činim djela ljudskih i osobnih, već djela posve božanska, nadahnuta i upravljana Duhom ljubavi«. P o v i j e s t j e d n e d u š e (hrvatski prijevod), str. 173.

normalna mistična kontemplacija: njoj je dostatno mistično svijetlo vjere, mistični dah ljubavi.

Mistična kontemplacija ne takmi se sa rajskim gledanjem. Ona je mistično intenzivna vjera, ufanje i ljubav.

Odgovor na treće pitanje slijedi sam sobom:

Kontemplacija nije neposredna već posredna intuicija vjerskih predmeta. Nema u njoj neposrednih, direktnih mističnih doticaja između Boga i duše, u kojima bi duša osjećala neposrednu Božju prisutnost. U kontemplaciji osjeća duša Boga, ali je to osjećanje posredno — putem djelovanja i učinaka što ih On ostavlja u duši. U kontemplaciji duša kao iskustvenim načinom vidi i osjeća Boga, ali ga osjeća u mističnom svijetlu vjere i u mističnom žaru ljubavi, što ih prosiplju u duši darovi Duha Svetoga. Duša osjeća u kontemplaciji Božju prisutnost ne kao da je ta prisutnost neposredni uzrok toga osjećanja, već je duša ćuti kao posredni učinak njezine tajanstvene aktivnosti — ćuti je naročito u ljubavi, u d a r u ljubavi. Kako u sunčanoj t o p l i n i osjećamo sâmo sunce, a prijatelja u njegovoj ljubavi, tako u kontemplaciji osjećamo Boga u milostima Njegova svijetla, što istječe iz darova razuma i znanja, osjećamo ga u plamenima ljubavi, što ih žari u duši dar mudrosti. Poulain-Fargesovu školu začarala je neobična mistična sensacija, što je ćute obdarene duše i ne mogu naći riječi, da i u blijedoj slici predoče njezinu jakost i neobičnost. Ali kako će duše opisati l j u d s k i m načinima mistične doživljaje, kojima je glavno obilježje, da se događaju nadljudskim, božanskim načinom?

Evo jedan mistično-kontemplativni doživljaj sv. Bernarda, crkvenoga naučitelja, koji se odlučno suprotstavlja deskriptivnoj školi: »Utjelovljena Riječ došla je u me (nepametan li sam, što ovo govorim), sašla je u me i više puta. Makar me je često pohađala, ne bih znao točno odrediti časa, kad je baš stigla. Ali sjećam se, da sam znao: eto je u tebi. Kadikad bih mogao naslućivati njezin dolazak, ali kad će točno doći, a kad otići — ne znadoh . . . Ipak bijah uvjeren o tome, što sam čitao, da mi u Njoj živimo, mičemo se i jesmo . . . Ali pitat ćete me, p o č e m u s a m m o g a o s u d i t i, da mi je Ona prisutna? Riječ je prepuna života i snage, pa čim bi me po-

hodila, probudi od sna moju dušu, vabi, mekša i ranjava moje srce, što je bolesno i tvrdo poput kamena. Čim bi došla k meni, odmah se stavlja na posao, da čupa i kida, gradi i sazidava, natapa, gdje je zasušilo, prosvijetljuje, što je zamračilo, otvara, što je zatvoreno, grije, što se sledenilo . . . Dolazeći k meni moj božanski Zaručnik, nije htio, da mu izvanjskim znakovima, bukom njegova glasa i korakâ osjećam dolazak. Nijesam raspoznavao njegovu prisutnost po ovakovim kretnjama niti s mojim sjetilima, nego — kako rekoh — *raspoznavao sam Ga po čuvstvima i trzajima moga srca*: u strahu od grijeha i plašeći se tjelesnih požuda — prepoznavao sam prisutnost Njegove milosti; otkrivajući i mrzeći moje skrivene grešnosti — divio sam se dubljini Njegove mudrosti; ispravljajući moj život — iskusio sam Njegovu dobrotu i blagost, a iz nutarnje objave, koja je iz svega toga slijedila — shvaćao sam njegovu pregolemu ljepotu.«[97]

13. Primjene bogoslovske teorije na duhovno savršenstvo.

Cijela sadržina bogoslovske teorije u pitanjima katoličke mistike dovodi nas posve oprečnim zaključcima i primjenama na duhovni život nego li ih ima deskriptivno-psihološka teorija. Evo tih glavnih načela bogoslovske teorije:

1. Nemaju dva odijeljena puta k duhovnome savršenstvu — asketični i mistični put — redoviti i izvanredni put — već jedno je duhovno savršenstvo, redovito jedan put k njemu vodi, a taj je asketično-mistični put.

2. Normalni razvoj posvetne milosti, ćudorednih i bogoslovnih kreposti te darova Duha Svetoga vodi dušu u mistični život. Mistične pojave duhovnoga života jesu normalni razvitak potpunoga duhovnoga savršenstva.

3. Kontemplacija je najvažnija i najbitnija pojava mističnoga perioda kršćanskoga savršenstva. Ona je plod posebne milosti, posebnoga nadahnuća i prosvijetljenja Duha Svetoga, na koje nas spremaju darovi Duha Svetoga, naročito darovi mudrosti, razuma i znanja.

4. Mistične su pojave duhovnog života posebna pasivnost ili prevladavanje darova Duha Svetoga, gdje prati dušu

[97] Sermones in Cantica Canticorum (P. L. CLXXXII.)

u kreposnom djelovanju nadčovječji, božanski način. Premda su duševne sposobnosti pasivne u mističnim pojavama, ipak su one životno djelo čovječjega duha i time izvanredno unapređivaju duhovno savršenstvo. Mistične milosti nijesu gratiae gratis datae, već gratum facientes. Možemo ih de congruo i zaslužiti, budući da je prvi ili asketični period kršćanskoga savršenstva negativna priprema da se Bog, koji se ne da nadvisiti u velikodušnosti, dostoji bogatiti dušu mističnim ili po izbor odličnim milostima. Ove milosti slijede u duši nakon što ju je Bog pripravio posebnim pasivnim mrtvenjima, što ih mistika nazivlje moćima sjetila i duha. S ovim pasivnim čišćenjima ili morenjima sjetilâ i duha počima drugi, završni period kršćanskog savršenstva, na koje Bog veže sve kršćane prvom i najvećom zapovjeđu ljubavi.

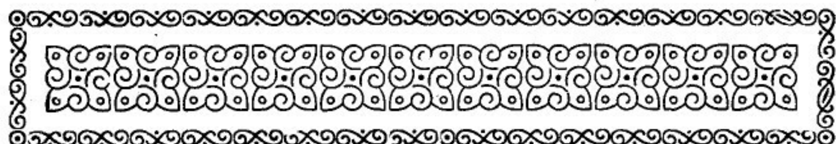
5. Sve bitne pojave mističnoga života ne prelaze djelokrug vjere. Kontemplacija je jednostavno, vrhunaravno zrênje vjerske istine, i plod milosti vjere, što je dozrela za rajsko gledanje posebnim utjecajem intektualnih darova Duha Svetoga.

6. Svaki je kršćanin općenito pozvan na mistične milosti, jer svakomu je na dohvat posvetna milost sa nadnaravnim krepostima i darovima Duha Svetoga. Okolnosti ćudi, aktivnijega vanjskog zanimanja i neupućenost duhovnoga vođe mogu ometati kontemplativne milosti mističnoga savršenstva, ali to su iznimke, što potvrđuju pravilo, da je mistična kontemplacija redovito savršeno oplođenje dozrele posvetne milosti, krepostî i darova.



Završujem sa tvrdnjom A. Tanquerey-a: bogoslovska teorija i danas je općenito mišljenje među kat. naučiteljima mističnoga bogoslovlja.[98] Ona kršćanima dobre volje stavlja na dohvat ideal duhovnoga savršenstva. Ona je odjek savršenoga produbljenja vjerskoga života među katoličkom elitom. U njezinome zdravom idealizmu razlog je izvanrednoga savremenoga procvata mističnoga bogoslovlja kod naprednih katoličkih naroda. Ona je tradicionalna duhovna nauka.

[98] L. c. p. 971.



Maria — naša posrednica.

Dr Stj. Bakšić.

(Nastavak).

IV. Poteškoće protiv općenitog Marijinog milosnog posredništva.

Iznijeli smo i izložili smisao nauke o univerzalnom Marijinom milosnom posredništvu. Utvrdili smo također tu nauku obiljem argumenata iz Sv. Pisma, tradicije, crkvenoga učiteljstva imajući uvijek pred očima čvrste i opće priznate teološke principe i zasade. Prije nego li izreknemo svoje mišljenje, da li je nauka o univerzalnom Marijinom milosnom posredništvu u onom spoznajnom razvitku, da je zrela za dogmatsku definiciju, treba da se obazremo na nekoje teškoće, koje se protiv toga posredništva iznose, a koje možda tečajem našeg raspravljanja nijesu bile uzete u pretres.

1. Prvu teškoću iznose iz apostola Pavla, koji veli: »Jedan je Bog i jedan posrednik Boga i ljudi, čovjek Krist Isus«.[1] Jednako po istom apostolu (mimo Isusova imena) »nema drugoga imena pod nebom danoga ljudima, u kojem bismo se mogli spasiti«.[2] Kad bi pak Marija bila opća i nužna posrednica sviju milosti, onda ove apostolove riječi ne bi bile istinite, jer bi uz Krista postojao i drugi posrednik — Marija, i drugo ime — Marijino, koje donosi spasenje.

Odgovor na teškoću nije težak. Prigovor bi vrijedio onda, kad bi Mariji pridijevali prvotno i vrhovno posredništvo, no ne vrijedi, dok joj pridijevamo samo drugotno i podređeno posredništvo. Tome pak posredništvu riječi se apostola Pavla nikako ne protive. Naša se tvrdnja osniva na ovim razlozima:

---

[1] I. Tim. 2, .
[2] Djel. Ap. 4, 12.

Sva tradicija i samo Sv. Pismo upućuje nas na to, da se apostolove riječi imadu tumačiti tako, da je prvotni i glavni posrednik milosti samo jedan i to Krist Gospodin, ali da opstojnost drugotnih i podloženih posrednika tim riječima nipošto nije isključena. Ta eno sam sv. Pavao preporuča sebe vjernicima u molitve,[3] a sv. Jakob opominje kršćane, da mole jedan za drugoga.[4] To je očiti znak, da apostoli dopuštaju neko posredovanje vjernika u dijeljenju milosti. Uz sv. Pismo govori nam za ovako tumačenje Pavlovih riječi i sva tradicija i nauka Crkve. Kad bi postojao samo jedan jedini posrednik i mimo njega nikoji drugi, onda ne bi svećenik mogao dijeliti milosti preko sakramenata niti bi pojedini vjernici a niti čitava Crkva molitvama i dobrim djelima mogla išta postići kod Boga. Tko dakle ne će da ustvrdi ovih očitih zabluda, treba da prizna, da mimo prvotnog i glavnog posrednika u redu dijeljenja milosti imade i može da imade i drugotnih, podložnih posrednika.

Ako je pak tako, onda je očito i to, da nauka apostola Pavla ne isključuje ni mogućnosti, da bl. Djevica Marija bude nužna i opća posrednica, ne dakako prvotna i glavna, ali drugotna i podređena, koja je snagom Kristovih zasluga i njegova posredovanja dobila tu čast, da se s neba nijedna milost ljudima ne dijeli, za koju nije govorila bl. Djevica Marija. Unatoč dakle Marijinog općeg i nužnog posredovanja ostaje na snazi nauka sv. Pavla, da mi sva dobra dobivamo od Boga zbog Kristovih zasluga i da je Krist jedini posrednik, budući da se sve milosti, koje nam se dijele bilo kada i na koji način, dijele za to, jer nam ih je Krist u potpunom i pravom smislu zaslužio i stekao.

2. Međutim u vezi s naukom apostola Pavla iznose protivnici Marijinog općeg milosnog posredovanja drugu teškoću. Kažu: Sv. Ivan i sv. Pavao, koji nas tako pomno poučavaju o dubokom misteriju milosti, nigdje ne ističu nuždu Marijinog posredništva. Teško je pak reći, da nas oni podavajući nam tako duboku spoznaju milosne tajne ne bi poučili i o nuždi Marijina posredništva, kad bi ono uistinu postojalo.

[3] Rim. 15, 30. I. Sol. V. 25.

[4] Jak. 5, 16.

Na ovu teškoću treba reći, da su evanđeliste i apostoli isticali i propovijedali u svoje doba, doba prvih početaka kršćanstva, ono, što je bilo osnovno i najvažnije u novo osnovanom kraljevstvu Božjem. Trebalo je stoga iznijeti i prikazati pred čovječanstvom ponajprije Krista u svoj njegovoj moći i slavi. Govoreći stoga o otkupljenju i milosti, posve je jasno, da apostoli govore samo o Kristu, jer je on jedini, koji nam je mogao po pravdi zaslužiti i otkupljenje i milost. No posve je jasno i to, da se tim propovijedanjem i isticanjem Kristova posredništva nipošto ne dira u snagu i moć s obzirom na milost onih, koji su je možda primili od Krista, a najmanje pak u moć i milosnu snagu Marijinu. Sama šutnja o Marijinoj moći ne može se dakle eo ipso uzeti kao poricanje te moći.

3. Ali — nastavljaju protivnici — ova šutnja o Marijinom milosnom posredovanju ne prestaje s apostolima, nego se i dalje nastavlja. Pače, govore oni, bilo je kroz prva tri vijeka u Crkvi već mnogo svetaca, a Marija ne samo što nije priznavana kao posrednica sviju milosti, nego je uopće veoma slabo ili gotovo nikako čašćena.

Na poteškoću ovako odgovaramo:

Nema dvojbe, da u štovanju i pobožnostima Bl. Dj. Marije postoji neki razvitak, kao što se to zapaža i u drugim kršćanskim pobožnostima. Međutim ova je činjenica bila posve u skladu s mudrošću promisla Božjeg. Kad je kršćanstvo stupalo pred poganstvo, trebalo je, da pogledi sviju ljudi budu upereni na začetnika i darovatelja svega našega spasenja. Sve je drugo moralo za čas da uzmakne. I ova potreba nije trajala samo do smrti apostola, nego se osjećala još i iza njihove smrti. Istom onda, kad se već Kristova slika utisnula u srce sviju, a Kristova vjera kao podosta proširena postala nužni faktor života, počelo se dublje ponirati u sav poklad objave te jasnije gledati i otkrivati sve, što je u vezi s Kristom. Dosljedno počela se pronositi i pobožnost na sve, što je zbog veze s Kristom vrijedno poštovanja. Tada počinje i pobožnost prema Mariji. Evo unutarnjih razloga, zašto se štovanje Marije ne zapaža odmah u počecima kršćanstva.

No iako u prvim kršćanskim počecima nemamo jasnijih tragova o posebnom Marijinom štovanju, nema ipak dvojbe,

da je Marijino štovanje u nekoj mjeri postojalo već i u prva tri vijeka. Tako se primjerice već u najstarijim obrascima vjerovanja kaže: »Vjerujem u Boga, oca svemogućega, i u Isusa Krista, njegova jedinoga Sina, našega Gospodina, koji je rođen po Duhu Svetom od Marije Djevice.« U ovoj evo vjeropovjesti koja se polagala pred krštenjem, nalaze se počeci i osnovica Marijina štovanja. Iz ovog štovanja, u kojem se evo izriče Marijino Božansko materinstvo i njezino djevičanstvo, razvile se kasnije i ostale Marijine pobožnosti: spoznaja i štovanje njezinog odnošaja prema svim božanskim osobama, njezinog vječnog djevičanstva i t. d.

Nadalje se tragovi Marijina štovanja zapažaju kod skupljanja na službu Božju, gdje su se čitali razni odlomci iz Sv. Pisma Starog i Novog Zavjeta, pa tako i oni, koji govore o Mariji.

Jednako su, kako vidjesmo i sv. oci govorili o Mariji s najvećim poštovanjem. Tome su nedvojbeni svjedoci sveti Justin, Irenej, Efrem.

Isto se tako Marijina štovanja nalaze i u crkvenim nagovorima. Prve prave homilije došle su do nas od Origena († 254) i to djelomično samo u prevodu. U 6. homiliji o sv. Luki govori Origen ovako: »Nov je bio pozdravni nagovor Bl. Djevice Marije. On se inače ne nalazi nigdje u sv. Pismu, nego je bio sačuvan za nju (Mariju): Zdravo milosti puna, Gospodin je s Tobom. Kad bi Marija bila znala, da su slične riječi već nekome drugome bile rečene, — ona je dakako poznavala zakon, tä bila je sveta te je u svagdanjim razmatranjima promišljala o izjavama proroka — tad je ovaj pozdrav ne bi bio začudio i uplašio. Zato joj kaže anđeo: »Ne boj se —«.[5] Jednako i slijedeća Origenova homilija daje svjedočanstvo o Marijinom čašćenju.[6]

Povrh toga čini se posve isključeno, da kršćani u svojim privatnim pobožnostima ne bi nikad opetovali anđeoske riječi: »Zdravo milosti puna«. Ili zar je moguće, da nijesu nikad molili »Magnificat«, a zna se, da su kršćani inače ovakve hvalospjeve sv. Pisma u svojim molitvama rado opetovali?

[5] M. P. G. 13, 1815.
[6] Gl. Pesch. o. c. p. 164.

Ne stoji dakle tvrdnja protivnika, da u najstarije kršćansko doba nema tragova Marijina štovanja.

Dakako da se u onom prvom Marijinom štovanju još ne ispovijeda općenito milosno Marijino posrédovanje. Spoznaja Bogom objavljenih istina, koja uopće u svome početku nije obuhvatila sav od Boga nam dani poklad, nije dakako odmah sadržala ni svega onoga, što nam je objavljeno o Mariji. I kao što se nalazi evolucija u spoznaji nekih drugih Bogom objavljenih istina, tako se i spoznaja Marijinih odlika sve jače produbljivala i proširivala. Ali i ako spoznaja Marijinog posredništva nije odmah od početka bila potpuna, ipak stoji, kao što smo vidjeli, da su ne samo u sv. Pismu nego i u najranijoj tradiciji istaknuta i sadržana načela i tvrdnje, čija dobra analiza nesumnjivo pokazuje i dokazuje odliku univerzalnog Marijinog milosnog posredništva.

4. No ni kasniji vijekovi — govore protivnici — nijesu pokazali đostatne jednodušnosti u pitanju Marijina posredništva. Ponajprije, vele, treba istaknuti, da argumenat za Marijino milosno posredništvo izgrađivan na temelju tekstova tradicije nije čvrst, jer se prečesto otačkim izjavama daje smisao, koji one nemaju.[7] — Odgovaramo: Dopuštamo, da se pojedinim otačkim izjavama pridijevao smisao, koji one uistinu nemaju. Ali to su pojedinačni slučajevi, dok je neprekinuta tradicija s neprijepornim tekstovima dala dovoljan oslon za našu tezu o univerzalnom posredništvu. Dakako, kad velimo, da nam je tradicija dala snažan dokaz, uvijek treba imati na pameti, da pojedini tekstovi mogu neku nauku sadržavati ili implicite ili eksplicite. Ono što je neki otac rekao implicite, ne možemo reći, da je dotični sv. otac sam i dovoljno poznao i namjeravao učiti. Ali opet stoji to, da otačka izjava može ili da suponira neku drugu nauku, ili da se iz otačke izjave neka nauka neposredno izvodi, te da nam je ona u tom slučaju dobar oslon i putokaz za neku nauku. Ocjenjujući ovakve izjave nikad također ne smijemo zaboraviti, da nad objavom bdije Duh Sveti, koji bez svake sumnje pazi i nadahnjuje ono ljud-

[7] Tako na pr. B. Poschmann (Theologische Revue No. 1. 1928.) podvrgavajući kritici Bittremieuxovo djelo: »De mediatione universali B. M. V. quoad gratias«.

sko nastojanje, koje u Crkvi teži, da se spoznaja uma dovine što savršenijeg znanja Bogom objavljenih istina.

Imajući sve ovo pred očima ističemo, da je tradicija u pitanju Marijinog milosnog posredništva preobilna. Preobilna velimo, jer razvitak ove nauke od isključivog njenog naučanja u raznim principima, na kojima se ona bazira, do izrazitog naučavanja, koje je kroz vjekove raslo i dandanas nabujalo i proželo svu teološku literaturu i sav život Crkve, očito pokazuje, da je nauka o Marijinom milosnom posredništvu, sagrađena na čvrstom temelju i da »je malo istina, koje bi po tradiciji bile tako dobro utvrđene, kako je upravo ova nauka.«[8]

5. Ali — kažu protivnici — oporba bogoslova, koji su se digli protiv Marijinog milosnog posredništva, prikazuje, kako je ta nauka neki novum u crkvi, bez dovoljnog oslona u tradiciji. Tako je primjerice — kažu — protiv toga posredništva ustao Teofil Raynaud († 1667.) u knjizi: »Diptycha Mariana«. — Raynaud u spomenutoj knjizi iznosi razloge za i protiv općeg Marijinog milosnog posredništva. Za nauku, koja hoće, da je Marija uistinu posrednica sviju milosti kaže, da je »sententia satis pia«. Njegovo mišljenje međutim, kako se iz čitava njegova djela vidi, izgrađeno je i izvedeno na temelju analize, koja niti je svestrana i duboka niti uzima u obzir sve činjenice, koje nam u okviru ovog pitanja dokumenti objave pružaju.[9] — Jednako iznose protivncii Didaka Ruiza de Montoya († 1632.) te Krizostoma Trombellija († 1784.). No ni ovi ne zadavaju nikoje teškoće. Ruiz uopće ne tangira pitanja o Marijinom općem milosnom posredništvu. On hoće da riješi pitanje, što jedan pravednik drugome može zaslužiti svojim zaslugama i zagovorom. No ni Trombellija ne mogu protivnici svojatati za sebe. Učeni bogoslov raspravlja o našem pitanju u djelu: »Mariae SS vita ac gesta cultusque illi adhibitus«. (Bononiae 1761.). On analizira sve dokaze, koji su izneseni u prilog Marijina posredništva. No iako on svim iznesenim argumentima imade nešto da prigovori, ipak se ne može posve određeno kazati, da je protiv Marijinog milosnog posredništva. Ako se pak protivnici pozivlju na to, da je u 18.

[8] Villada, Por la definition dogmatica de la mediacion universelle de la S. Vierge o. c. 180.
[9] Pesch. o. c. p. 94—96.

vijeku odlučno istupio protiv milosnog posredovanja Lamindo Pritanio (Muratori), onda se opet ne smije zaboraviti, da je s druge strane snažno branio tu nauku Benedikt Plazza D. I. i sv. Alfonso Liguori.[10] Teškoća dakle, koju iznose protivnici iz nejedinstvenog naziranja bogoslova, nije velika. Ponajprije ne postoji oporba bogoslova u onom obliku, u kojem je prikazuju protivnici. No kad bi oporba bogoslova kroz neko doba bila još i jača, nipošto ne bi ona značila, da nauka o milosnom posredništvu nije u pokladu objavljene istine. Spoznaja naime, koja kroz neko vrijeme može da bude nejasna i netačna, pročišćuje se i upotpunjuje, dok se konačno istina jasno ne zagleda kao Bogom objavljena.

6. Katolička je nauka i općenito uvjerenje puka, ističu dalje protivnici, da sveci na nebu neposredno posreduju kod Boga, da nam dade željene milosti. Kad bi pak bila istinita nauka, da je Marija općenita i nužna posrednica sviju milosti, onda bi slijedilo jedno od ovoga dvoga: ili da se mi bez obzira na svece treba neposredno da utičemo Mariji, čime postaje suvišno zazivanje svetih ili da sveci treba da posreduju više kod Marije nego kod Boga. — Nema dvojbe, da je Bog mogao tako odrediti, da nijedan svetac svojim posredovanjem ne može polučiti nikoje milosti, ako za tu milost nije posredovala i Bl. Djev. Marija. No ako je Bog tako odredio, odatle ipak nipošto ne slijedi, da je zagovor svetaca nepotreban. Bog je nama mogao odrediti, da samo za one milosti posreduje Bl. Dj. Marija i dosljedno da samo one milosti on čovjeku dade, za koje u nekim konkretnim slučajevima budu posredovali neki određeni sveci, za koje Bog hoće da se na poseban način časte i zazivaju. Iz općenitog i nužnog posredništva Marijina kod sviju milosti nipošto dakle ne slijedi, da je zagovor svetaca suvišan. Kao što naime zazivanje svetaca nije suvišno, makar je za svaku milost potrebno Kristovo posredovanje, tako to zazivanje nije suvišno, makar za svaku milost treba da posreduje i Bl. Djevica Marija.

S obzirom pak na tvrdnju, da bi u slučaju općenitog i nužnog Marijinog milosnog posredništva sveci trebali više da posreduju kod Marije nego kod Boga, premda je uvjerenje puka, da sveci mogu neposredno kod Boga za nas posredovati,

reći nam je ovo: Iz uvjerenja puka, da sveci kod Boga mogu za nas posredovati, nipošto ne slijedi, da oni prije ne posreduju kod Bl. Djev. Marije, kao što iz toga uvjerenja nipošto ne slijedi, da puk hoće isključiti potrebu, da sveci najprije posreduju kod Krista Spasitelja. Oni posreduju kod Boga onako, kako Bog hoće da posreduju. Ako je dakle Božja odredba, da se milost ljudima ne dijele bez sudjelovanja Krista i Marije, onda nema dvojbe, da sveci tim putem posreduju kod Boga. No iako možda sveci mogu neposredno mimoilazeći Bl. Dj. Mariju posredovati kod Boga, nije time ipak porušena nauka o univerzalnom i nužnom Marijinom posredništvu sviju milosti, jer je Bog mogao odrediti da daje doduše milosti za koje neposredno mole sveci, ali samo u onom slučaju i onda, ako moli i Marija.

7. Iz ovog isticanja Marijinog posredništva, nastavljaju protivnici, izlazi, kao da bismo mi morali u svakoj potrebi moliti Mariju, dok se ipak čini veoma jasno, da je Bog u svojoj neizmjernoj dobroti spreman, da nam dade sve milosti, koje trebamo, i ako za njih ne molimo Bl. Djev. Marije.

Na teškoću odgovaramo: Nema dvojbe, da je Božja dobrota konačni uzrok sviju darova, koje mi od Boga primamo. Ali je opet istina i to, da ovisi potpunoma o Božjoj slobodnoj volji, na kakav će način Bog svoje darove dijeliti ljudima. Tako je n. pr. on odredio, da nam sve milosti mora zaslužiti Krist i da si svaki čovjek, ukoliko je u njegovoj moći, mora primjenu milosti zaslužiti sam svojim molitvama i dobrim djelima. Jednako je odredio, da se svi članovi »općinstva svetih« potpomažu međusobnim zagovorom da postignu željene milosti. Isto je tako zagovor to moćniji, što je molitelj ljubavlju i prijateljstvom jače povezan s Bogom. Ako je dakle Bog postavio spomenute uvjete za dijeljenje milosti, ne vidimo razloga, zašto ne bi bio mogao odrediti i to, da će njegova dobrota dijeliti samo one milosti, za koje bude govorila Bl. Dj. Marija. Dakako da se zbog toga nipošto ne treba bojati, da bi Marija molitvom svojom došla u protimbu s Božjom voljom ili da bi Bog bio možda voljan nekome dati milost, ali je ne daje, jer za nju nije govorila Marija. Marija naime svojim zagovorom posreduje ne samo za one, koji nju neposredno mole nego i za one, koji joj se ne utječu te dosljedno tome Marija svojim

općenitim milosnim posredovanjem nipošto dijeljenje milosti s Božje strane ne ograničuje, nego ga u velike proširuje. Mi dakle ne moramo uvijek izričito moliti Mariju za posredovanje. No i onda, kad je ne molimo, ona ipak posreduje i Bog nikoje milosti ne daje, za koju nije posredovala Marija.

8. Bolje se je — nastavljaju protivnici — u pogledu milosti neposredno obratiti na Boga nego na Mariju. Tako nas je, kažu, učio sam Krist u Očenašu. — Jest, Krist je obećao, da će nam nebeski otac sve dati, što god ga budemo zamolili na pravi i dostojan način. Ali baš onda, kad budemo tako molili, sjedinit će i Marija svoj zagovor s našim molitvama, jer nam ona ne posreduje milosti samo onda, kad je molimo, nego to čini, kako već rekosmo, iz majčinskog srca puna ljubavi prema nama, i onda, kad je za to izričito ne molimo.

Naše dakle molitve, koje su upravljene izravno na Boga, bit će uslišane, ali ne po samoj našoj molitvi nego zato, što je s nama molila i Marija.

Smijemo mi dakle svoje molitve neposredno šiljati pred Boga i one će biti uslišane, ali ne bez posredovanja Marijina. No iz toga, što smijemo svoje molitve izravno upravljati na Boga, nipošto ne slijedi, da je to naprosto i uvijek najbolje. Bolje je onako, kako hoće Bog. Ako pak Bog hoće, da je Marija naša posrednica, onda slijedi, da se mi za to posredništvo moramo Bl. Dj. Mariji i moliti. Moleći se dakle treba da kod upravljanja svojih molitava radimo kao Crkva u svome časoslovu, gdje je najveći dio molitava ispravno upravljen na Boga, ali se ni u jednom času ipak ne zaboravlja ni na Mariju. No i onda, kad Crkva svoje molitve šalje direktno pred Boga, ne će ona time reći, da će te molitve Bog uslišati bez Marijina sudjelovanja ili da je naprosto bolje, da se molitve šalju neposredno k Bogu. U načinu upravljanja svojih molitava Bogu hoće Crkva samo da naglasi razne momente u dijeljenju milosti. Tako upravljajući svoje molitve izravno na Boga, ispovijeda ona vrhovno gospodstvo Božje i priznaje Boga kao uzročnika svake milosti. Upravljajući ih opet izravno na Mariju ispovijeda i priznaje, da će vrhovni začetnik milosti dati tu milost jedino onda, ako za nju bude govorila njemu najmilije stvorenje — Marija.

9. No mogao bi tkogod reći: Ako Marija zagovara naše molbe i onda, kad je za to ne molimo, nadalje ako svoje molitve možemo direktno šiljati k Bogu, zašto je onda uopće potrebno, da zazivamo Mariju.

Na teškoću ovako odgovaramo:

Svaka je majka spremna priskrbjeti svome djetetu sve ono, što mu je od koristi, ali nema sumnje, da je majka radosnija i da će spremnije to činiti, ako je dijete za to moli. Tako će i Bl. Dj. Marija radosnije prikazivati i posredovati za onoga, koji ju moli i časti nego za onoga, koji se za nju ne brine. Tako biva u pravilu, premda se događa, da Marija upravo svojim najvećim neprijateljima izmoli milost potpunog obraćenja.

Nije dakle svejedno sa strane Marijine, da li mi nju za milosno posredovanje molimo ili ne.

Još je to manje svejedno sa strane Božje. Ako je Bog odredio, da Marija posreduje za milosti, koje nam se daju, onda on hoće, da je i zazivamo i tako ju slavimo priznavajući joj onu odliku, koju joj je on sam dao. I kao što Bog saopćivši posredničku vlast svecima, hoće, da mi te svece štujemo i zazivljemo, tako jednako postavivši Mariju univerzalnom milosnom posrednicom svakako hoće, da je i mi štujemo i kao posrednicu zazivljemo.

10. Ali ako je Marija uistinu opća i nužna posrednica, onda — govore protivnici — uvijek ostaje pogibelj, da se zbog pomisli, da se nijedna milost ne dijeli bez Marije, naše štovanje, religiozno mišljenje, osjećanje i pobožnost odvrati od Krista i previše priveže uz Mariju.

Ovo međutim nije nikakva teškoća.

Nema naime spomenute pogibelji ondje, gdje se nauka o Marijinom posredništvu ispravno shvati i njezina pobožnost pravilno vrši. Mi vidimo, da se kraj sveg velikog štovanja Marije u katoličkom puku, ni katolička Crkva ni njezini vjernici nipošto nisu odvratili od Krista, već su ostali čvrsti u ispovijedanju sviju dubokih tajna povezanih s Kristovom osobom. Jednako Kristove časti i poštovanje ne će umanjiti štovanje Marije kao posrednice sviju milosti.

Izvan Crkve opet zapažamo, da nepoštovanje Marije nosi sa sobom i nijekanje istina povezanih s Kristom. Niječući Ma-

rijine odlike niječu i Kristovo božanstvo, rušeći njegovu nauku i kidajući njegovo djelo. Tome su svjedokom i sva krivovjerja od početka do danas.

Povijest nam dakle više govori, da je čašćenje Marije sredstvo i jamstvo prave vjere u Krista nego li obratno. I najveći zagovornici i propovjednici Marijinog milosnog posredovanja ističu, da nas štovanje Marije imade da dovodi k Isusu, koji je izvor svake milosti. Dakako, da se može dopustiti, da tko više časti Mariju nego Isusa, ali to su pojedinačni slučajevi, koji nastaju iz neznanja, nerazboritosti te su prema tome posve iznimna pojava, koja se ni u kojem pitanju, pa ni ovdje, ne može posve izlučiti, ali koja baš zbog svoje iznimnosti ne može stvarati one pogibelji, koju nazrijevaju protivnici Marijinog općenitog posredništva.

11. Marijino milosno posredništvo protivi se uzročnosti sakramenata. Sakramenti naime polučuju milost ex opere operato. T. j. kad se ispune svi uvjeti sa strane djelitelja i primaoca, a kraj toga je valjano obavljen sakramentalni znak, sakramenat daje milost sâm bez ičijeg posredovanja. Bila sakramentalna uzročnost koja mu drago, između Boga i milosti, koju sakramenat daje, nema nikakvog posredstva. Prema tome Marijino milosno posredništvo ne može se odnositi na sakramentalne milosti. Dakle nije Marija posrednica sviju milosti.

Ova bi teškoća postojala možda u onome slučaju, kad bismo tvrdili, da Marija kao fizički uzrok utječe na samu bit milosti. No posvema je druga stvar, ako tvrdimo, da Bog nijedne milosti ne dijeli bez Marijinog zagovora i posredovanja. Ako naime Marija zagovorom posreduje sve milosti, onda može ona biti posrednica i sakramentalne milosti. Da sakramenat naime djeluje ex opere operato, potrebno je mnogo uvjeta. Da se pak svi ti uvjeti ostvare, treba pomoći Božje. Ako pak svih tih preduvjeta za djelovanje sakramenta ne daje Bog osim po zagovoru Bl. Dj. Marije, onda je očito, da se Marija može nazivati i posrednicom sakramentalne milosti.

12. Govore nadalje protivnici ovako: Sudjelovanje Bl. Dj. Marije kod dijeljenja sviju milosti pretpostavlja u Bl. Dj. Mariji g o t o v o n e i z m j e r n o znanje, znanje, koje čistom stvoru nipošto ne pripada. Budući dakle, da takvog znanja Bl.

Dj. Marija ne može imati, ne može ona biti ni posrednica sviju milosti.

Posrednička služba Bl. Dj. Marije pretpostavlja spoznaju sviju ljudi i sviju potreba, u kojima se oni nalaze. To znanje posjeduje Marija zacijelo od onoga časa, otkako je uzeta u nebo i gleda Boga licem u lice. To znanje nije neizmjerno, i zato može da bude i u Mariji. Da pak u Mariji nužno mora postojati ovakvo znanje, slijedi iz Marijine službe, jer po priznanju sviju gleda i spoznaje u biti Božjoj svaki blaženik dakle i Marija, ono, što je nužno povezano s njezinom zadaćom i službom. Marija dakle mora imati golemo znanje, ali to znanje nije neizmjerno i stoga može da bude u Mariji.

13. Konačno, kažu protivnici, ljudi primaju i takve milosti, koje zlorabe, pak dosljedno zbog te zloupotrebe spomenute milosti samo povećavaju čovječju krivnju i prokletstvo. Takve su milosti dakle čovjeku na propast. Budući pak, da se nipošto ne može reći, da Marija posreduje za takve milosti, koje ljudima služe na propast, slijedi, da Marija nije posrednica sviju milosti.

Međutim ni ova teškoća ne može osporiti vrijednost tvrdnje o univerzalnom Marijinom posredništvu.

Milosti, koje kadikad ljudi zlorabe, daje Bog, čija je ljubav prema nama zacijelo veća nego li je ljubav Marijina. Ako dakle Bog bez povreda svoje neizmjerne dobrote može ovakve milosti dati, može i Marija za njih posredovati. Gledamo li pak na samu narav milosti, opet vidimo, da Bog ovakve milosti bez povrede i svoje pravde i svoje ljubavi ljudima može dijeliti i to zato, jer su one u sebi dobre i jer su određene za to, da čovjek sarađujući s njima zadobije svoje spasenje. Potpuna dakako spoznaja ovih milosti, koje svoje svrhe ne postizavaju, jest Božja tajna, te promatranje i njihove naravi i razloga, zašto ih Bog daje, spada ne u okvir teze Marijina posredništva nego milosti uopće i nedokučive tajne preodređenja.

(Svršit će se.)

Prikazi, izvještaji, bilješke.

Važnije odredbe i rješenja sv. Stolice u Acta Apostolicae Sedis g. 1928.

Priopćio: **Dr. I. A. Ruspini.**

I. O ispovijedima redovnica. Na Odbor za aut. tumačenje Zakonika stavljeni su o toj stvari ovi upiti: 1. da li je samo nedopuštena, ili pako nevaljana ispovijed redovnica, koja se obavlja izvan mjesta, što ih navodi kan. 522.[1] i odgovor od 4. novembra 1920.[2]; 2. da li izraz »a d e a t« kanona 522. valja shvatiti tako, da ispovjednika ne smije sama redovnica pozvati u mjesta zakonito određena za ispovijedanje ženskinja ili redovnica.

Odgovor Odbora od 28. decembra 1928. glasi[3]: »Ad I. N e g a t i v e ad primam partem, a f f i r m a t i v e ad secundam. Ad II. N e g a t i v e.«

Odgovor na 1. pitanje temelji se na tom, što je odnosna ispovijed redovnice valjana jedino snagom kanona 522., pak je zato njena valjanost i uvjetovana svima okolnostima, što ih taj kanon traži; dakle i okolnošću mjesta.

---

[1] Can. 522.: »Si non obstante praescripto can. 520, 521, aliqua religiosa, ad suae conscientiae tranquillitatem, confessarium adeat ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum, confessio in qualibet ecclesia vel oratorio etiam semi-publico peracta, valida et licita est, revocato quolibet contrario privilegio; neque Antistita id prohibere potest aut de ea re inquirere, ne indirecte quidem; et religiosae nihil Antistitae referre teneantur«.

[2] AAS, XII, 575.: »Utrum verba canonis 522: »confessio in qualibet ecclesia vel oratorio etiam semi-publico peracta valida et licita est«, ita intelligenda sint, ut confessio extra ea loca peracta non tantum illicita, sed etiam invalida sit. Resp.: Can. 522. ita est intelligendus, ut confessiones, quas ad suae conscientiae tranquillitatem peragunt apud confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum, licitae et validae sint, dummodo fiant in ecclesia vel oratorio etiam semipublico, aut in loco ad audiendas confessiones mulierum legitime destinato«.

[3] AAS, XX, 61.

Odgovor na 2. pitanje temelji se na tom, što izraz »adeat« kanona 522. znači pristupanje k svećeniku na ispovijed, a to čini i redovnica, koja pristupa na ispovijed svećeniku u zakonitom mjestu, kamo ga je sama pozvala. Za ovo govori i očita tendencija Zakonika, a ta je, da se redovnicama što više omoguće ispovijedi, koje se obavljaju radi umirenja savjesti.

II. O odriješenju u smrtnoj pogibelji. Na Odbor za aut. tumačenje Zakonika stavljen je ovaj upit: da li se odrešenje (od cenzura) u smrtnoj pogibelji prema kanonu 882.[4] ograničuje na nutarnji sud, ili pako proteže i na spoljašnji sud.

Odgovor Odbora od 28. decembra 1928. glasi[5]: »Affirmative ad primam partem, negative ad secundam«.

Kanon 882. govori samo o odrešenju u ispovijedi, kako pokazuje fraza »licet ad confessiones non aprobati... etiamsi praesens sit sacerdos approbatus«, nadalje fraza »quoslibet poenitentes« i konačno fraza »a quibusvis peccatis«. To pokazuje i fraza »ad normam can. 2254, § 1.« kanona 2252., koji o istoj stvari radi, jer kanon 2254, § 1. (saltem per... confessarium«) upućuje na odrešenje dano u ispovijedi. Upitna je dakle vlast odrešitelju dana za nutarnji sud, i to sakramentalni, pak se ima, prema kanonu 202.,[6] rabiti u nutarnjem sudu u ispovjedi i ne vrijedi za spoljašnji sud. Na ovomu temelji se nazočni odgovor Odbora.

Ne protivi se rečenom kanon 2251.,[7] jer i po njemu može poglavar cenzuru (javnu) odrešenu u nutarnjem sudu, urgirati u spoljašnjem sudu sve do odrešenja u spoljašnjem sudu, osim ako se odrešenje, dano u nutarnjem sudu, razložno premnijeva ili dokaže. Može ju urgirati i u tom slučaju (t. j. kada se odrešenje dano u nut. sudu razložno predmijeva ili dokaže), ako krivac ne će da dade zadovoljštinu i popravi sablazan na način, koji odredi poglavar spoljašnjeg suda.

III. O ženitbenim oprostima. Na Odbor za aut. tumačenje Zakonika stavljen je upit: Da li riječi »pro casibus occul-

[4] Can. 882.: »In periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite absovunt quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis servatis et notoriis, salvo praescripto can. 884, 2252«.

[5] AAS, XX, 61.

[6] »Actus iurisdictionis... collatae pro foro externo, valet quoque pro foro interno, non autem e converso«.

[7] »Si absolutio censurae detur in foro interno, absolutus, remoto scandalo, potest uti talem se habere etiam in actibus fori externi; sed, nisi concessio absolutionis probetur aut saltem legitime praesumatur in foro externo, censura potest a Superioribus fori externi, quibus reus parere debet, urgeri, donec absolutio in eodem foro habita fuerit«.

tis« kanona 1045, § 3.[8] označuju samo smetnje, koje su tajne i po svojoj prirodi i po prilikama, ili pako i smetnje, koje su po svojoj prirodi javne a po prilikama tajne.

Odgovor Odbora od 28. decembra 1928. glasi:[9] »Negative ad primam partem, affirmative ad secundam«.

Odgovor se temelji na tom, što je drugo »impedimentum occultum«, a opet drugo »casus occultus«. Što je »impedimentum occultum«, razabire se iz kan. 1937.[10] Što je pako »casus occultus«, razabire se iz kan. 2197.[11] Kako kan. 1045. § 3. ne veli »pro impedimentis occultis« već veli »pro casibus occultis«, to se odnosna vlast župska, običnog svećenika i ispovijednika proteže i na smetnje, koji su doduše po svojoj prirodi javne, ali su po prilikama, t. j. u smislu kanona 2197., tajne.

IV. O sublegovanju za prisustvovanje kod sklapanja ženidbe. Na Odbor za aut. tumačenja Zakonika stavljeni su ovi upiti: 1. da

---

[8] »*In iisdem rerum adjunctis, eadem facultate gaudeant omnes* de quibus in can. 1044, sed solum pro casibus occultis in quibus ne loci *quidem* Ordinarius *adiri* possit, vel *nonnisi* cum periculo violationis secreti.« — O kojima se slučajevima govori, kazuje kan. 1045.: »§ 1. *Possunt Ordinarii locorum, sub clausulis in fine can.* 1043 *statutis*, dispensationem concedere super omnibus impedimentis de quibus in cit. can. 1043, *quoties inpedimentum* detegatur, *cum* iam *omnia sunt parata* ad nuptias, nec matrimonium, sine probabili gravis mali periculo, differri *possit* usquedum a Sancta Sede *dispensatio obtineatur*. § 2. Haec facultas valeat quoque pro convalidatione matrimonii iam contracti, si idem *periculum sit in mora nec tempus suppetat* recurrendi ad Sanctam Sedem.« — Kanon 1044., na koji upućuje kanon 1045., § 3., glasi: »In iisdem rerum adjunctis de quibus *in can. 1043* (*t.* j. *u* slučaju smrtne pogibelji) et solum pro casibus in quibus ne loci quidem Ordinarius adiri *possit*, eadem *dispensandi* facultate pollet *tum* parochus, *tum* sacerdos qui matrimonio, ad normam can. 1098, n. 2. assistit, tum confessarius, sed hic pro foro *interno in actu* sacramentalis *confessionis tantum*«.

[9] AAS, XX, 61.

[10] »Publicum censetur *impedimentum* quod *probari in foro externo* potest; secus est occultum.

[11] »Delictum est: 1°. *Publicum*, si *jam* divulgatum est aut talibus contigit seu versatur in adjunctis ut prudenter iudicari possit et debeat facile *divulgatum iri*; 2°. *Notorium notorietate iuris*, post sententiam indicis competentis quae in rem iudicatam transierit aut post *confessionem delinquentis in iudicio factam* ad normam can. 1750; 3°. Notorium notorietate facti, si publice notum sit et in talibus *adjunctis commissum, ut nulla tergiversatione* celari *nulloque iuris* suffragio excusari possit; 4°. Occultum, quod non est publicum; *occultum materialiter*, si lateat *delictum ipsum*; *occultum formaliter*, si eiusdem imputabilitas«.

li kapelan, koji je prema kan. 1096. § 1.[12] od mjesnog Ordinarija ili župnika dobio opće ovlaštenje za prisustvovanje kod sklapanja ženidbe, može drugog određenog svećenika subdelegirati za prisustvovanje kod sklapanja određene ženidbe; 2. da li mjesni Ordinarij ili župnik, koji je određenog svećenika delegovao za prisustvovanje kod sklapanja određene ženidbe, može njemu dati i ovlaštenje, da drugoga određenoga svećenika deleguje (subdelegatio) za prisustvovanje kod sklapanja dotične ženidbe.

Odgovor Odbora od 28. dcembra 1928. glasi:[13] »Affirmative ad utrumque«.

Odgovor se temelji na kan. 199, §§ 3. i 4.[14] Stoji doduše, da prisustvovanje nije čin jurisdikcije, ali se na prisustvovanje, u pomanjkanju zasebnih propisa, opravdano primjenjuju propisi o jurisdiciji,[15] kako je to bivalo i u ranijem pravu.

V. Nadležnost u ženitbenim parnicama. Na kongregaciju S. Offici stavljeni su o toj stvari ovi upiti: 1. da li može u ženidbenim parnicama nekatolik, bio kršten ili nekršten, biti tužiteljem; 2. da li je u svim ženidbenim parnicama između katoličke i nekatoličke stranke, bila ova krštena ili nekrštena, koje budu kakogod iznešene pred sv. Stolicu, isključivo nadležna kongregacija S. Officii.

Odgovor od 18. januara 1928. glasi:[16] »Ad I. Negative, seu standum Codici I. C., praesertim can. 87. Siquidem autem speciales occurrant rationes ad admittendos acatholicos ut actores in huiusmodi causis, recurrendum ad Supremam Sacram Congregationem Sancti Officii in singulis casibus. Ad II. Affirmative, habita praesertim ratione can. 247 § 3., et salvo praescripto can. 1557 § 1, 1°.

---

[12] »§ 1. Licentia assistendi matrimonio concessa ad normam can. 1095, § 2, dari expresse debet sacerdoti determinato ad matrimonium determinatum, exclusis quibuslibet delegationibus generalibus, nisi agatur de vicariis cooperatoribus pro paroecia cui addicti sunt; secus irrita est«. — Can. 1095, § 2.: »Parochus et loci Ordinarius qui matrimonio possunt valide assistere, possunt quoque alli sacerdoti licentiam dare ut intra fines sui territorii matrimonio valide assistat«.

[13] AAS, XX, 61—62.

[14] »§ 3. Potestas delegata ad universitatem negotiorum ab eo qui infra Romanum Pontificem habet ordinariam potestatem, potest in singulis casibus delegari. § 4. In aliis casibus potestas iurisdictionis delegata subdelegari potest tantummodo ex concessione expresse facta...«

[15] Can. 20.: »Si certa de re desit expressum praescriptum legis... norma sumenda est... a legibus latis in similibus...«

[16] AAS, XX, 75.

Odgovor na 1. pitanje temelji se na kan. 87. Zakonika,[17] po kojemu prava crkvenih članova, a među ta spada i pravo tužiti pred crkvenim sudom, ne uživaju nekršteni, a ni oni kršteni, koji su herezom ili šizmom spoljašno prekinuli zajednicu sa Crkvom.

Kod nas se od pamtivjeka pripuštaju nekatolici kao tužitelji u ženidbenim parnicama. Taj je običaj teško ukinuti, jer se tomu protive jaki crkveno-politički razlozi, buduć da kod nas crkveni sudovi u ženidbenim parnicama sude i za građansko područje. — Vrijedi stoga za taj naš običaj ustanova kanona 5. Zakonika.[18] Ne treba se dakle kod nas u svakom pojedinom slučaju obraćati na kongregaciju S .Officii.

Odgovor na 2. pitanje temelji se na kan. 247, § 3 Zakonika,[19] po kojemu je kongregacija S. Officii isključivo nadležna o svima pitanjima, koja se tiču zabrane miješovite vjere ili zapreke razlike vjere.

Kan. 247, § 3 i nazočni odgovor kongregacije S. Officii ne poriču nadležnosti prvomolbenim sudovima mjesnih Ordinarija u mješovitim ženidbenim parnicama, kako jasno pokazuje kan. 1964.[20] Zakonika, a ne poriču je ni prizivnim sudovima izvan rimske kurije. Nadležnost je dakle kongregacije S. Officii u tim parnicama isključiva samo obzirom na druge oblasti rimske kurije.

---

[17] »Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum juribus et officiis, nisi ad jura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura«.

[18] Vigentes in praesens contra horum statuta canonum consuetudines sive universales sive particulares, si quidem ipsis canonibus expresse reprobentur, tamquam juris corruptelae corrigantur, licet sint immemorabiles, neve sinantur in posterum reviviscere; aliae, quae quidem centenariae sint et immemorabiles, tolerari poterunt, si Ordinarii pro locorum ac personarum adjunctis existiment eas prudenter submoveri non posse; ceterae suppressae habeantur, nisi expresse Codex aliud caveat«.

[19] »Ipsa (t. j. Congregatio S. Officii) sola cognoscit ea, quae sive directe sive indirecte, in iure aut in facto, circa privilegium, uti aiunt, Paulinum et matrimonii impedimenta disparitatis cultus et mixtae religionis versantur; item ad eam spectat facultas dispensandi in hisce impedimentis. Quare quaelibet huiusmodi quaestio ad hanc Congregationem est deferenda, quae tamen potest, si ita censeat et casus ferat, quaestionem remittere ad aliam Congregationem vel ad Tribunal Sacrae Romanae Rotae«.

[20] »In aliis causis matrimonialibus judex competens est judex loci in quo matrimonium celebratum est aut in quo pars conventa vel, si una sit acatholica, pars catholica domicilium vel quasi-domicilium habet«.

NB. Mi smo u našoj raspravi »Sudska nadležnost kongr. S. Officii u vinkularnim ženidbenim parnicama« (Bogoslov. Smotra, XVI, 132, 140—144) predaleko pošli, kada smo ustvrdili, da je nadležnost kongregacije S. Officii u tim parnicama isključiva i obzirom na prizivne sudove izvan rimske kurije. Pozivali smo se pri tom na kan. 247, § 2[21] Zakonika i na gornje riješenje kongregacije S. Officii od 18. januara 1928. No kan. 247, § 2 sadrži poseban propis za stanovite kaznene parnice, pak se stoga ne može protegnuti na druge; a spomenuto riješenje kongregacije S. Officii govori samo o parnicama, koje se na osnovu priziva u Rimu raspravljaju te izriče prema tomu samo isključivu nadležnost kongregacije S. Officii obzirom na ostale rimske oblasti.

Iznimka, što ju odgovor na 2. pitanje navodi rečenicom »salvo praescripto can. 1557, § 1, 1°«, tiče se parnica vrhovnog državnog glavara, njegove djece i neposrednog nasljednika u vrhovnoj vlasti.[22]

VI. Sporazum između sv. Stolice i Čehoslovačke Republike. U AAS, XX, 65—66 objelodanjen je izvorni (francuski) tekst Sporazuma, nazvan »modus vivendi«, između sv. Stolice i Čehoslovačke Republike. Stupio je na snagu dne 2. februara 1928.

U Bogoslovskoj Smotri, XVI, 223—225, priopćili smo hrvatski prijevod toga Sporazuma.

VII. Forma sklapanja ženidbe. Na Odbor za aut. tumačenje Zakonika stavljen je o toj stvari ovaj upit: da li treba kan. 1098. tako shvatiti, da se odnosi samo na fizičku otsutnost mjesnog župnika ili Ordinarija.

Odgovor od 10. marta 1928. glasi:[23] »Affirmative«. Taj se odgovor temelji na frazi »Si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo parochus vel Ordinarius vel sacerdos delegatus« kanona 1098. Zakonika,[24] koja

---

[21] »Judicat (t. j. Congregatio S. Officii) de iis delictis quae sibimet secundum propriam eiusdem legem reservantur, cum potestate has criminales causas videndi non solum in gradu appellationis a tribunali Ordinarii loci, sed etiam in prima instantia, si directe ad ipsam delatae fuerint«.

[22] Can. 1557.: »§ 1. Ipsius Romani Pontificis dumtaxat jus est judicandi: 1°. Eos qui supremum tenent populorum principatum horumque filios ac filias eosve quibus ius est proxime succedendi in principatum«. — Can. 1962.: »Causas matrimoniales ad eos spectantes de quibus in can. 1557, § 1, n. 1, illa Sacra Congregatio vel illud Tribunal aut specialis ea Commissio exclusive cognoscet, cui eas toties quoties Summus Pontifex delegaverit...«

[23] AAS, XX, 120.

[24] »Si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo parochus vel Ordinarius vel sacerdos delegatus qui matrimonio assistant ad normam

»sensu obvio« označuje samo fizičke iliti materijalne smetnje, zbog kojih je nemoguće i strankama da pođu do nadležnog crkv. organa i ovomu organu da pođe do njih.

Ne vrijedi dakle ustanova kanona 1098. za slučajeve, gdje je samo juridička smetnja, t. j. gdje građanski zakon pod teškom kaznom crkvenom organu zabranjuje prisustvovanje.[25]

VIII. Zabranjene mješovite ženidbe. Na Odbor za autentično tumačenje Zakonika stavljen je o toj stvari ovaj upit: da li je kanonom 1102 § 1 opozvana dozvola pasivno prisustvovati zabranjenim mješovitim ženidbama, što ju je sv. Stolica nekim krajevima bila dala.

Odgovor od 10. marta 1928. glasi:[26] »Affirmative«. Taj odgovor temelji se na kan. 1102, § 1,[27] koji za valjanost svakoga mješovitog braka traži aktivno prisustvovanje.

Po općem pravu, koje je vrijedilo do dekreta »Ne temere«, nije župnik smio da prisustvuje zabranjenom mješovitom braku, t. j. braku između katolika i nekatolika (krštenog, nekrštenog), za koji nije bio dobiven oprost od zabrane mješovite vjere odnosno od zapreke razlike vjere. Nezabranjenom mješovitom braku, t. j. takovomu, za koji je bi podijeljen potrebni oprost od zabrane mješovite vjere odnosno od zapreke razlike vjere, smio je župnik da prisustvuje, ali po općem pravu bez vjerskih obreda. Za neke je krajeve sv. Stolica dopustila, da župnik smije uz vjerske obrede prisustvovati nezabranjenom mješovitom braku, a samo pasivno zabranjenom mješovitom braku.[28] U nijednom pako kraju nije župnik smio da zabranjenom mješovitom braku aktivno prisustvuje.

Dekretom »Ne temere« od 2. aug. 1907.[29] uvedeno je aktivno prisustvovanje župnikovo kao bitno i za zabranjene mješovite brakove. Uslijed toga nije župnik više smio (ni) u onim krajevima,

---

canonum 1095, 1096: 1°. In mortis periculo validum et licitum est matrimonium contractum coram solis testibus; et etiam extra mortis periculum, dummodo prudenter praevideatur eam rerum conditionem esse per mensem duraturam«.

[25] Ispor. Vidal, Jus can., V, nr. 546—548.

[26] AAS, XX, 120.

[27] »In matrimoniis inter partem catholicam et partem acatholicam interrogationes de consensu fieri debent secundum praescriptum can. 1095, § 1, n. 3«. — Can. 1095.: »§ 1. Parochus et loci Ordinarius valide matrimonio assistunt: ... 3°. Dummodo neque vi neque metu gravi constricti requirant excipiantque contrahentium consensum«.

[28] Za Ugarsku, Hrvatsku i Slavoniju brevom Grgura XVI. »Quas vestro« i Instrukcijom kardinala Lambruschini od 30. aprila 1841. — U navedenim zemljama nije uopće kod mješovitih brakova potrebno bilo ad valorem ikakovo prisustvovanje župnika.

[29] Art. IV, § 3 i art. XI, §§ 1. 2.

gdje je ranije dopušteno bilo pasivno prisustvovanje, da zabranjenim mješovitim brakovima uopće prisustvuje, jer pasivno prisustvovanje nije dostajalo za valjanost braka, a za aktivno prisustvovanje *nije nikada imao* dopuštenja.

Dekretom kongregacije S. Officii od 21. juna 1912.[30] uvela je sv. Stolica pasivno prisustvovanje župnika kao dostatno (ad valorem) i dopušteno za zabranjene mješovite brakove u onim krajevima, u kojima je pred dekretom »Ne temere« župnik smio da takovim brakovima pasivno prisustvuje.

Kanonom 1102, § 1[31] opet je za zabranjene mješovite brakove uvedeno kao bitno aktivno prisustvovanje župnika, pak je time ukinuto ranije dopuštenje, što ga je sv. Stolica nekim krajevima dala bila: t. j. dopuštenje, da župnik smije zabranjenom mješovitom braku pasivno prisustvovati. Prema tomu kazuje nazočni odgovor Odbora ne samo to, da je danas kod zabranjenih mješovitih brakova pasivno prisustvovanje nedostatno za valjanost braka, već i to, da župnik sklapanju takovih brakova uopće ne smije da prisustvuje.

IX. Konkordat između sv. Stolice i Portugalske Republike. Dne 15. aprila 1925. sklopljen je u Rimu konkordat između sv. Stolice i Portugalske Republike, koji je u Rimu dne 3. maja 1925. ratifikovan. Acta Apostolicae Sedes, XX, 129—133 donose izvorni talijanski i portugalski tekst toga konkordata, kojim se raniji iz godine 1886. u nekim točkama mijenja i popunjuje. Navodimo sadržaj pojedinih članaka.

Čl. I. Nadbiskupija Goa povećava se otokom Diu i jednim dijelom biskupije Damao. Nadbiskup pridržaje naslov patrijarhe, a zove se od sada »nadbiskup Goe i Damao«.

Čl. II. Drugi dio biskupije Damao pripaja se nadbiskupiji Bombay, koja inače ostaje nepromijenjena.

Čl. III. Nadbiskup bombay-ski biti će izmjenično Portugizac i Britanac. Portugiški župnici sv. Franje Žaverskoga i Naše Gospe od Slave u Bombay-u biti će, durante munere, tajni papinski komornici.

Čl. IV. i V. Određuje se *odnosno* predvida novo razgraničenje drugih biskupija. Gdje je do sada bio portugiški kler, ostaje i nadalje.

Čl. VI. Kod popunjavanja biskupskih stolica: Goa, Cochim, Meliapor i Macao odabire sv. Stolica kandidata i saopćuje njegovo ime predsjedniku Republike. Ovaj predlaže toga kandidata sv. Stolici, ako ne ima protiv njega poteškoće političke prirode. — Smatra se, da predsjednik pristaje na kandidata, ako se ne izjavi u roku od 2 mjeseca, otkako mu je saopćenje dostavljeno. Progla-

[30] AAS, IV, 443. — Vd. i riješenje kongr. S. Officii od 2.—5. aug. 1916. (AAS, VIII, 316).

[31] Cit. u op. 27.

šenje imenovanja biva istodobno sa strane Sv. Stolice i državne vlasti. Do toga časa drži se stvar tajnom.

Čl. VII. Kod popunjavanja biskupskih stolica: Bombay, Mangalor, Quilon i Trichinopoly odabire sv. Stolica kandidata i saopćuje njegovo ime predsjedniku Republike. Ovaj predlaže toga kandidata sv. Stolici u roku od mjesec dana. Proglašenje imenovanja biva na način naznačen u čl. VI.

Čl. VIII. Izvan područja svoje biskupije potpadaju vjernici mjesnom Ordinariju prema propisu crkvenoga Zakonika.[32]

Čl. IX. Ukidaju se sve ranije odredbe (crkvene, građanske), koje se kose s ovim konkordatom.[33]

X. Svjetovnjaci i doktorat kanonskog prava. Na upit: »da li svjetovnjaci (laici), koji nijesu svršili redovni tečaj skolastičke filozofije, smiju i mogu u smislu propisa enciklice »Pascendi«[34] i rješenja kongregacije de Seminariis et Studiorum Universitatibus[35] polučiti doktorat kanonskog prava«, odgovorila je ista kongregacija dne 11. aprila 1928.: »Affirmative«.[36]

Odgovor temelji se na tom, što je redovni filozofski tečaj propisan samo za klerike,[37] pak se zato posve prirodno i propis ency-

[32] Za razumijevanje ovoga članka može da posluži rješenje kongregacije de Sacramentis, Goana et Aliarum, od 2. juna 1910. (AAS, II, 447): »Vi legum inter Apostolicam Sedem et Regem fidelissimum Lusitaniae concordatarum, circa exercitium juris regii patronatus in nonnullis diocesibus Indiarum Orientalium, sancitum fuit ut quoad plures fideles jurisdictio quorundam Ordinarium ea in regione sit personalis, non solum quia praefatis Ordinariis data est jurisdictio exclusiva et exempta in certa loca extra territorium continuatum propriae diocesis et intra territorium alterius dioecesis sita, sed etiam quia ob factam mutationem domicilii ab una dioecesi in aliam, jurisdictio, sui cuiusque Ordinarii in subditum migrantem non amittitur.« — Ukinuta je dakle sada dojakošnja dvostruka jurisdikcija, t. j. jurisdikcija dvaju Ordinarija na istom području.

[33] Raniji dakle konkordat iz god. 1886. ostaje na snazi, koliko mu se novi ne protivi.

[34] Encycl. Pii X. »Pascendi« dd. 8. Sept. 1907.: »Theologiae ac Juris Canonici Laurea nullus in postea donetur, qui statum curriculum in scholastica Philosophia antea non elaboraverit.«

[35] Congr. de Semin. et Studior. Universitatibus dd. 27. April. 1927. (AAS, XIX, 194): »Utrum praescriptio in Litteris Encyclicis »Pascendi« (8. Septem. 1907.) contenta hisce verbis: »Theologiae ac Juris Canonici Laurea... (etc.) adhuc vigeat«. Resp.: »Affirmative«.

[36] AAS, XX, 157.

[37] Cod. can. 1365.: »§ 1. In philosophiam rationalem cum affinibus disciplinis alumni per integrum saltem biennium incumbant. § 2. Cursus theologicus saltem integro quadriennio contineatur...« — Encyclica »Pascendi«: »... qui statum curriculum in scholastica Philosophia antea non elaboraverit.«

klice »Pascendi« i savezno rješenje kongregacije de Seminariis et Studiorum Universitatibus primjenjuje samo na nje.

XI. O duhovnim vježbama prije ređenja. Na upit (vrhbosanskog Ordinarija): An mens sit legislatoris ut praescriptum can. 1001 § 1. adamussim servetur in casu, in quo alicui omnes ordines sacri brevissimo tempore, ex. gr. spatio unius mensis, conferantur« odgovorila je Kongregacija de disciplina Sacramentorum dne 27. april. 1928.:[38] »Stetur can. 1001 § 1, idest si qui intra semestre, vel etiam spatio unius mensis ad plures ordines majores promovendi sint, Ordinarius poterit exercitiorum spiritualium tempus pro ordinatione ad Diaconatum reducere, non tamen intra tres integros dies. Si vero sacri ordines sive beneplacito apostolico, sive decreto Episcopi ad normam can. 1006 § 3, gravi interveniente causa, servatis tamen servandis, praesertim cann. 975—978, distinctis et sebsequentibus vel proximis diebus alicui conferantur, ita ut tempus non suppetat servandi praescriptum can. 1001. § 1. primissis semper sacro ordini, qui primus est conferendus, spiritualibus exercitiis saltem per sex integras dies, ceteris ordinibus, si fieri poterit, iudicio Episcopi, ad normam can. 1001, § 2, una saltem dies recessus praemittatur.«

Treba se dakle glede duhovnih vježbi točno držati propisa kan. 1001, § 1[39] i u onom slučaju, kada se komu imadu podijeliti dva ili sva tri viša reda unutar roka od mjesec dana; t. j. pred subđakonatom i pred prezbiteratom treba da se održe duhovne vježbe od 6 potpunih dana, a pred đakonatom također od 6 potpunih dana, osim ako ih Ordinarij (za đakonat) stegne na barem 3 potpuna dana. Imadu li se pako dva ili sva tri viša reda iz važnog razloga komu podijeliti u tako kratkom roku, da je radi nedostatka vremena nemoguće obdržavati propis kan. 1001, § 1, to treba pred onim višim redom, koji se prvi podjeljuje (t. j. pred subđakonatom odnosno đakonatom) održati duhovne vježbe od 6 potpunih dana, a pred svakim daljnim redom, ako bude po sudu biskupovom moguće, barem od 1 potpunog dana.

XII. Prelaz s jednoga obreda na drugi. Dekretom »Nemini licere« Kongregacije za istočnu Crkvu (pro Ecclesia Orientali) od 6. dec. 1928.[40] ovlašćuju se papinski poslanici (nuntii, internuntii,

---

[38] AAS, XX, 359s.

[39] »Qui ad primam tonsuram et ordines minores promovendi sunt, spiritualibus exercitiis per tres saltem integros dies; qui vero ad ordines sacros, saltem per sex integros dies vacent, sed si qui, intra semestre ad plures ordines majores promovendi sint, Ordinarius potest exercitiorum tempus pro ordinatione ad diaconatum reducere, non tamen infra tres dies«.

[40] AAS, XX, 416—417.

delegati apostolici), da mogu podijeliti potrebnu dozvolu za prelaz s jednoga obreda na drugi, izuzevši slučaj, kada prelazi svećenik. Dekret taj stupio je na snagu dne 1. jan. 1929.

Prema kan. 98, § 3[41] potrebna je dozvola sv. Stolice za prelaz s jednoga obreda na drugi, t. j. sa latinskog na istočni i s istočnog na latinski. Gornjim dekretom ovlašteni su sada papinski poslanici, da dadu dozvolu za prelaz, izuzevši slučaj, kada se radi o prelazu svećenika. Danas se dakle može tražiti i dobiti dozvola ne samo iz Rima (od Kongregacije za istočnu Crkvu), nego i od nadležnog papinskog poslanika, koliko se ne radi o svećeniku; svećeniku treba i danas dozvola iz Rima.

Prekokupski posjedi zagrebačke biskupije.

Priopćio **dr. L. Ivančan.**

Godine 1749. kada je kraljica Marija Terezija dugotrajne nasledne ratove vodila, uvidili su njezini voskovođe, da je Hrvatska krajina najveći broj i to najboljih vojnika podavala, pak je kraljica sa vojskovođama mislila, da je nadošao čas, kad bi bilo moguće utemeljiti još dvije pukovnije u krajevima, koji još tada nisu bili vojnički organizirani; tada se je počelo nastojati oko toga, da se ustroje dvije tako zvane banske pukovnije: glinska i kostajnička. Ovi su krajevi, gdje su stanovali budući krajišnjici novo ustrojit se imajućih pukovnija, od XV. stoljeća bili izvrgnuti turskim provalama, pak su tekom toga i slijedećih stoljeća, uslijed turskih napadaja pobjegli iz onih krajeva vlastelini, a još prije toga je iz bivše gorske županije nestalo Templara i Cistercita, te su oni krajevi sve do Kostajnice ostali bez plemića, koji su organizirali prije banderije, više za obranu svojih posjeda, nego li za zaštitu pučanstva. Poslije pada Carigrada, g. 1453., zatim propasti bosanskoga kraljevstva, a još prije pada Srbije počeli su s južnih krajeva prema sjeveru bježati Keglevići, Jelačići, Križanići i t. d. dočim su iz gorske županije moćna nekoć plemena grofova Blagajskih preselila se u Sloveniju a knezovi Zrinski u Međumurje. Jedini znamenitiji vlastelini u onim krajevima bili su još sredinom XVIII. stoljeća zagrebački biskup, prepozit zagr. Kaptola i prior vranski, pak zagr. Kaptol. Hrvatski ban od god. 1742. do 1756. bio je Karlo grof Batthyan, koji je kao vojskovođa kraljice izbivao izvan Hrvatske, dočim su glavni vođe plemstva i najuplivniji upravni činovnici bili, Ivan Rauch zagrebački i križevački veliki župan te podban, podžupani Sigmund Bužan i Josip Rafaj, protonotar Najšić, Josip Magdić i t. d. Najvećma je

---

[41] »Nemini licet sine venia Apostolicae Sedis ad alium ritum transire, aut, post legitimum transitum, ad pristinum reverti«.

nastojao oko ustrojenja novih banskih pukovnija potpukovnik Čeh imenom Venceslav Kleffeld, uz banskoga namjesnika Adama Batthyana, koji su tadanjim vlastodršcima obećavali svakovrsne pogodnosti, naročito, da će njihovi sinovi moći postati časnici novo ustrojit se imajućih pukovnija, jer će kraljica imenovati samo štopske časnike, a sve ostale ban, na predlog sabora. To je bilo povodom, da su Hrvati molili kraljicu da se utemelje dvije nove banske pukovnije. Buduć je zapovjednikom dubičke tvrđave onamo od godine 1682. vazda bio po jedan zagrebački kanonik, jer je kaptol svojedobno mnogo doprinesao osvojenju onih krajeva od turske vlasti, te tamo i sagradio najprije drvenu poslije zidanu tvrđavu za zaštitu svojih sisačkih posjeda (nacrt dubičke tvrđave nalazi se u kaptolskom arkivu), to bje ustanovljeno, da je kraljica imenovala Adama baruna Patačića, zagrebačkoga kanonika, potonjega varadinskoga biskupa i kaločkoga nadbiskupa, kostajničkim potpukovnikom i zapovjednikom dubičke tvrđave (Kercselich, Annuae pag. 33.—39.). Kada je god. 1759. prošao Patačić u Veliki Varadin, nakon svoga imenovanja biskupom, tada je kraljica imenovala druge kanonike kostajničkim potpukovnicima i zapovjednicima dubičke tvrđave, a posljednji zapovjednik dubičke tvrđave i kostajnički potpukovnik, koji je kao takav i umirovljen, bio je zagr. kanonik i posvećeni biogradski biskup, Antun Zlatarić, koji je umro god. 1790. Tom prilikom ispravljam pogriješno mnijenje nekih, koji misle, da je dubički arhiđakon bio podjedno dubički potpukovnik i zapovjednik dubičke tvrđave.

Kada je ustrojena banska krajina, nisu vojnički časnici mirovali dok nisu uspjeli istisnuti svećenstvo iz onih krajeva, koje je još jedino tamo ostalo kao vlastelin, pak je to napokon iza 50 godina i uspjelo. O tome imade u kaptolskom arkivu dosta spisa.

Zagrebačka biskupija već je u najstarije doba u sisačkoj okolici znatne posjede uživala. U donacijonalnoj povelji, kojom kralj Emerik god. 1201. na molbu zagrebačkoga biskupa Dominika ustanovljuje posjede mense zagrebačke biskupije, spominju se posjedi u gorskoj županiji kod crkve sv. Klementa uz potoke Leskovac, Petrinju, zatim uz rijeke Odru, Kupu, Moščenicu, posjed Dusa (valjda Dužica) kod Obreža i t. d. Možda su to bili crkveni posjedi već za opstanka stare sisačke biskupije. Zagrebački kaptol nije u to doba u okolici Siska još nikakovih posjeda imao, jer u povelji god. 1217. gdje kralj Andrija II. nabraja kaptolske posjede, veli se prema koncu, da je biskup Stjepan I. (koji je biskupovao od 1215. do 1225.) darovao zagr. kaptolu posjede Pribišev, Drenčinu, Odru i Sisak, ali je tu svoju darovnicu djelomično opozvao: post modum falsa sugestione donacionem duarum terrarum Odra et Scitech molitus est retractare, sed nostra prece (scilicet Regis) nec non consilio ad plenam pacem quievisset ecclesie, prout in authentico summi pontificis et colocensis archiepiscopi cirographo continetur. (Tkalčić: Mon. Eppatus. Zagr. I. pag. 14., 36., 42.).

Mjesto, koje se danas redovito Sisak piše, se je u staro doba različito pisalo. Najstarije poznato ime toga mjesta još prije rimskih vremena bilo je Segestica, Rimljani su obično pisali Siscia, u srednjem vijeku čitamo imena: Scitech, Zizium, Zythech, Zitych i t. d.

Povelja, kojom je biskup Stjepan I. godine 1215. darovao zagrebačkomu Kaptolu posjede u okolici Siska veli: Ego S. dei gracia zagrabiensis episcopus,... notum facio... quod pietate motus, fratrum nostrorum iustis petitionibus, et potissime paupertate eorum cicrcumspecta, hec predia videlicet: Sciteh et Odra, Pribisseu et Drenchina... contuli, donavi proprietatem cum usu fructu naturalem etc.... (1. c. pag. 36.). Razlogom opozivu jednoga dijela te biskupske donacije, koja je poslije opet intervencijom kralja opozvana, bio je spor, koji je nastao između Andrije II. i sina mu Bele, potonjega kralja Bele IV. koji je kao herceg u Hrvatskoj samostalno vladao. Poznato je, da je Andrija II. bio veoma lakouman kralj, te su mnogi Belini savjetnici putili mladoga hercega, da se što više upliče u kraljevske poslove, pošto se otac mu ne brine mnogo za kraljevinu već ju sve većma tura u gotovu propast; uslijed toga nastade toliki jaz između oca i sina, da se pojedini velikaši stadoše kupiti oko hercega Bele, pak htjedoše silom zbaciti Andriju sa prijestolja. Došlo je napokon i do građanskoga rata između kralja i hercega. Uz kralja bio je zagrebački biskup Stjepan I., dočim je Kaptol sa prepozitom Primogenitom pristajao uz hercega. Prigodom tih borba je katedralna crkva sv. Stjepana bila spaljena (Klaić, Povjest Hrvata I. 203.). Godine 1217. je kralj Andrija II. prema povelji izdanoj u Zagrebu, putujući na križarsku vojnu dao svečano blagosloviti novosagrađenu katedralu, a nekoliko tek godina iza toga, svakako prije godine 1223., već je ta crkva po vojsci biskupa Stjepana I. spaljena. O tome opstoji povelja pape Honorija III. od 3. jula god. 1223. u kojoj papa nalaže nekim opatima vesprimske biskupije i arhiđakonu vesprimske dijeceze Andriji, da pozovu na sud u Rim zagrebačkoga biskupa Stjepana, jer da je spalio crkvu, počinio ubojstvo i neke kanonike zlostavljao. Sve to priopćio je sv. ocu papi usmeno prepozit Primogenit, pak je stoga biskup izopćen, nu on unatoč toga obavlja službu božju, a neće da dođe pred papu, na opravdanje. Radi toga nalaže papa gori označenim opatima i arhiđakonu Andriji, da naložе biskupu svakako doći do budućega Božića osobno u Rim ili u mjesto sebe poslati zastupnika. Ova povelja, koja je kod raznih autora priopćena glasi: Insinuantibus nobis dilectis filiis magistro Primogenito subdiacono nostro preposito et capitulo ecclesie de Ceresmen, quod venerabilis frater noster S. Zagrabiensis epicopus loci diocesanus ecclesiam ipsam incendio devastarat, homicidium perpatraverat et pro iniectione manum in quosdam ipsius ecclesie canonicos violenta vinculo excommunicationis astrictus divina temere celebraverat... (Smičiklas, Cod. dipl. II. 228. preštampano iz Farlati-a i Theinera).

Dosadanji pisci o zagrebačkoj katedrali ne spominju ovo oštećenje katedrale oko godine 1222., dakle oko pet godina iza posvećenja, već redovito pišu, da su katedralu uništili Tatari prigodom provale u Zagreb god. 1242. (Kukulj., Prvost. crkva zagr., str. 2.; Tkalčić, Prv. crkva zagr. niekoč i sada, str. 6.). Farlati (Illyr. sacr. V. 336.) i Tkalčić (»Obzor« g. 1904. br. 203.) pišu, da je Primogenit možda bio prepozit čazmanskog Kaptola, jer da je Ceresmen krivo pisano mjesto Chasmense Capitulum, nu taj nazor ne može već stoga postojati, jer je poznata povelja biskupa Stjepana II. od god. 1232. kojom istom ove godine utemeljuje čazmanski Kaptol. (Tkalčić, Mon. Eppus. Zagr. I. 68.).

Kako se dakle ima protumačiti naziv: Capitulum de Ceresmen? Ja držim, da se je veoma često osobito u starije doba u papinskoj kancelariji u Rimu griješilo u ortografskom pogledu glede naziva mjesta i prezimena, koja se nisu mogla u talijanskoj ortografiji točno pisati. Namjerio sam se češće na takove slučajeve. Primjera radi navodim, da je glasoviti povjesničar Eubel (Hierar. Cathol. II. 249.) čitao u vatikanskom arkivu: »Post obitum Georgii nominatus est episcopus russoniensi 1488. 7. XI. Stephanus Harztovuyecza«, a znade se pozitivno, da se je zagr. kanonik Stjepan pisao de Hrastovycza, koji je gornje godine postao rozonski ili kako bi se korektnije imalo pisati »russoniensis episcopus«. Da protumačim naziv capitulum de Ceresmen treba segnuti daleko u prošla vremena. Možda će se budućim istraživanjima utvrditi temeljitost moje kombinacije.

U donacionalnoj povelji kralja Emerika od god. 1201. gdje se izbrajaju svi tadanji posjedi bikupske menze, veli se o posjedu kod Zagreba, »Primum igitur tractatum racione dignitatis vendicat Zagrabia, cuius prima meta incipit in loco qui dicitur Kerec ad rivum Circuniza« (Tkalčić, Mon. Eppatus. Zagr. I. pag. II.), Koje se je mjesto u ono doba pod imenom »Kerec« razumijevalo, to se ne može stalno tvrditi, već se može tek naslučivati, da je eventualno ime Kerec istovjetno sa imenom Grec, Grech današnjim Grič; držim pako to stoga mogućim, što je eventualni mađarski pisac povelje ne mogavši napisati Grec, prema duhu mađarskoga jezika napisao Kerec, umetnuv slovo e između dva suglasnika; prema tomu bi mjesto Kerec imalo značiti brdašče na kojem danas stoji gornji grad, koje brdo još i danas neki nazivlju Grič. Budući u prastaro doba nisu barem svi kanonici stanovali kod katedralne crkve, kako ću to drugom zgodom dokazati, to je možda u najstarije doba veći dio kanonika stanovao na brdu Grec ili kako stara povelja piše Kerec kod potoka Cirkvenice (današnjega Medvešćaka), pak se je možda i Kaptol zvao »Capitulum de Keres« odnosno »Capitulum ecclesie de Keresmen« a pošto Talijani ne imadu slovo K u svojoj ortografiji, to je u gore spomenutoj buli napisano: »capitulum de ecclesie Ceresmen«. Ne znam, da li je bilo moguće, od vremena spaljene katedrale godine 1223. do dolaska Tartara god.

1242., dakle u 19 godina pogorjelu crkvu popraviti, te bi ju Tartari god. 1242. opet na novo uništili, već je vjerojatnije, da su pogorjelu a još nepopravljenu crkvu Tartari do temelja razorili. Napokon dodajem , da nije u ono silničko i nemirno doba, kad su se često vodili građanski ratovi i borbe o prijestolje, ništa neobično, da su biskupi bili u opreci sa Kaptolom. Za primjere navodim biskupa Ivana I. od god. 1288. do 1295., Pavla Horvata od g. 1379. do 1387., Šimuna Erdödya od 1518. do 1543., Šimuna Bratulića od g. 1603. do 1611., koji su većinom iz političkih razloga, nepoćudne im kanonike progonili i skidali (Farlati, Illyr. sacr. V. pag. 385., 444., 523., 554.).

Vrlo je vjerojatno, da su znameniti posjedi zagrebačke biskupske mense u okolici Siska, bile vlasništvo još stare sisačke biskupije, nu najveći dio posjeda u okolici, južno od rijeke Kupe, naročito u nekadašnjoj gorskoj županiji, posjeduje zagrebačka biskupija od sredine XVI. stoljeća, kada je zagrebačkoj biskupiji pripojena za vječna vremena bivša opatija Topusko.

Znade se stalno, da je u XII. i XIII. stoljeću gorska županija to jest prostor među rijekama Koranom, Kupom, Savom i Unom, bila najprije vlasništvo hercega Arpadovića, te su utvrđeni grad Gore sa odgovarajućim posjedima dobili u XII. stoljeću Templari, dočim je dolnji dio županije kralj Andrija II. početkom XIII. stoljeća podijelio Cistercitima samostana u Clairvauxu (de domo clarevallensi), da utemelje u Topuskom samostan. Templarima je kralj Bela III. (1173.—1196.) darovao Gore, dočim je kralj Andrija II. Cistercitima podijelio posjede g. 1205. i god. 1211. među 1. siječnjem i 29. svibnjem (Tkalčić, Mon. Eppatus. Zagr. 1., 17., 25.). Veli se u potonjoj povelji: »Dedimus autem eidem monasterio in dotem, totum videlicet comitatum de Gora cum omnibus pertinentiis suis preter pertinentias Templariorum in eodem comitatu contentas, et preter sex generationes cum tegumentis earum, quas ad iuridicionem volumus pertinere,... sub eius libertatis integritatisque tenore, quo duces Sclavonie seu comites de Gora eadem antea possederunt... i t. d. U nastavku te opširne povelje izbraja se oko 70 sela i zemalja, koja kralj poklanja samostanu. Kada je u XIII. stoljeću ukinut templarski red, pripao je posjed Gore vranskom prioru, a pošto je u XVII. stoljeću vranski priorat za vječna vremena spojen sa zagrebačkom prepoziturom, to je uživaoc posjeda Gore bio svakdanji prepozit zagrebačkoga Kaptola.

Nije svrha ovomu članku opisivati opatiju Topusko, to je dosta opširno učinio Tkalčić u svom članku »Cistercitski samostan u Topuskom« (Vjesnik hrv. arheol. društva, Zagreb 1897.), a još prije njega Šime Ljubić u raspravici: Topusko (ad fines) i ostanci njegove gotičke crkve (Zagreb 1880.), pak je naročito u prvoj raspravi dosta opširno opisano, kako je u početku samostan krasno napredovao, nu kada je velikih dobrotvora nestalo, među koje se ubraja uz ostale i zagrebački arhiđakon Petar, koji je Cistercitima darovao

zemljišta i mlinove u Zagrebu, gdje su i sagradili samostan, a osim toga im je darovao i kuću u Senju, pak kad su nastale borbe sa bosanskim kraljem, te borba za ugarsko-hrvatsko prijestolje za Karla Roberta, k tomu su i susjedni vlastelini počeli im otimati posjede, premještati granice, tada su se samostanci preplašili tih odnošaja, a to tim većma što su većinom stranci bili; napokon pogotovo iza propasti srpske kraljevine, pada Carigrada, bosanskoga kraljevstva, provale turskih četa u one krajeve, razbjegoše se Cisterciti na sve strane, kao što su napustili i zagrebački samostan. Ima neka povelja iz godine 1266. koja dokazuje da su Cisterciti u XIII. stoljeću još posjede kupovali. U toj se povelji veli: »Terra nostra empticia de Vinodol procedit a u flumine Culpa etc. (Tkalčić, Mon. Eppatus. Zagr. I. 135.). Koncem XIV. stoljeća, naročito godine 1399. tuži se opat Ivan pred banom Detrikom Bubekom, da su topusku crkvu i samostan bošnjačke čete opljačkale (Tkalčić, Cistr. samost., str. 21.), pak je opat morao za 320 forinti založiti Stjepanu sinu Dujma Blagajskoga kneza neke zemlje, a nasljednik opata Ivana, opet Ivan Alben, morao je naknadno još 100 forinti uzajmiti. Po tome se vidi, da je već u XIV. stoljeću Cistercitima u Topuskom loše išlo. Možda su Cisteciti već prije toga vremena bili prisiljeni i kupljeno zemljište Vinodol založiti zagrebačkomu Kaptolu, jer je zagrebački Kaptol već početkom XIV. stoljeća u onoj okolici posjedovao neki posjed pod imenom »Vinodol«. God. 1326. 15. srpnja izdao je kralj Karlo Roberto općeniti nalog, da se svi posjedi, koje su razni silnici u posljednjim građanskim ratovima ugrabili, imadu crkvi opet vratiti (Smičiklas, Cod. dipl. IX. pag. 300.). Na temelju te odredbe je Demetrij, generalni vikar zagrebačke biskupije, te zagr. kanonik od g. 1326. do 1346. a od potonje godine do svoje smrti god. 1372. varadinski biskup, zamolio god. 1326. da se zagr. crkvi vrati predij Vinodol, koji je bio u blizini Hrastovice, uz rijeke Kupu i Moščenicu, na putu, koji je vodio u Petrinju; razumije se pako po sebi, da je to bila stara Petrinja, jer je tvrđu novu Petrinju, koja se je nalazila na istom mjestu gdje sadanja Petrinja opstoji, tek koncem XVI. stoljeća sagradio Hasanpaša. Zagrebački župan Punek izdao je u Topuskom 7. XII. 1326. povelju u kojoj veli: »Pecit autem a nobis predictus magister Demetrius, ut quandam possessionem capituli Zagrabiensis Vinodol nuncupatam, quam a multis temporibus retroactis dicebat fuisse potencialiter occupatam, predicti mandati auctoritate et iusticia mediante eidem capitulo et ecclesie statuere et assignare dignaremur. (Smič. Cod. dipl. IX. 313.) Pošto u kaptolskoj donacionalnoj povelji XIII. stoljeća ne ima traga o posjedu predija Vinodol, već se tek u starim kaptolskim štatutima XIV. stoljeća veli: »Prima meta terre Vinodol Capituli Zagrabiensis incipit a via magna, que de Vinodol vadit versus Hrastovicam etc. (Tkalčić, Mon. Eppatus. Zagr. II. 120.) to se po tome vidi, da je kaptol tek pod konac XIII. ili početkom XIV. stoljeća stekao Vinodol.

Tkalčić u gori spomenutoj raspravi piše, da se godine 1402. spominje cistercitski opat topuskoga samostana Ivan, dočim je god. 1408. bio »Thomas episcopus Srebernicensis commendatarius abbatiae«, pak su prema tomu topuski Cistercite među god. 1403. do 1408. napustili svoj samostan, i kojekuda se razselili. Uzrok tomu pojavu, veli Tkalčić, sigurno su bili ratovi, koji su se u tom razdoblju vodili medu kraljem Sigismundom, te Tvrdkom Tvrtkovićem bosanskim kraljem i vojvodom Hrvojem. Od toga vremena o topuskom samostanu i njegovoj opatiji malo se je vijesti sačuvalo, a iz njih doznajemo, da su njom upravljale razne duhovne ličnosti sve do godine 1448. Tada dođe u Topusko opći vizitator cistercitskoga reda u Hrvatskoj, Ugarskoj, Štajerskoj, Kranjskoj i t. d. Ivan opat Morimundski i postavi topusku opatiju pod nadziranje Kranjske opatije od Zatična (Sittich), proglasiv ovu materom topuske opatije, budući da je prvašnja mati Franceska od Clairvauxta, predaleko bila.

U opustjeli topuski samostan sada se po drugi put doseliše Cistercite iz Zatična, ali se samo kratko vrijeme održaše, jer se opet na uvijek odseliše, kada je iza pada Bosne (1463.) stupio Turčin na prag Hrvatske. (Tkalčić, Cister, samostan u Topuskom, str. 21. i 22.)

U XV. stoljeću i sve dalnje vrijeme izuzev doba od god. 1448. do 1463. nisu više Cistercite bili u topuskom samostanu, već su njime upravljali gubernatori opatije, većinom crkveni dostojanstvenici. Sabirući podatke o zagrebačkim kanonicima namjerio sam se na dva gubernatora topuske opatije. Prvi je bio koncem XV. stoljeća kanonik Gjuro bez oznake mjesta rođenja ili prezimena, a drugi Andrija najprije kanonik i lektor u Kninu, rodom iz Klisa, a poslije zagrebački kanonik, te napokon kninski biskup.

Gjuro bio je zagrebački kanonik već godine 1473. a valjda i prije, jer je na njekom kaptolskom spisu podpisan kao Georgius suffraganeus. (Tkalčić, Mon. Civ. Zagr. II. 360.) On je već godine 1473. bio rozonski posvećeni biskup, pošto se na gornjem spisu spominje kao sufragan biskupa, koji je onda bio Osvald Tuz (od god. 1466. do 1499.). Godine 1474. Gjuro, rozonski biskup i sufragan biskupa Osvalda pravi uz kanonike Petra iz Visokoga, te Franje iz Koprivnice, po nalogu biskupa Osvalda inventar riznice katedralne crkve. (Tkal. Mon. Civ. Zagr. XI. 178.) Godine 1480. bio je Gjuro gubernator opatije Topusko, kako to dokazuje spis u kaptolskom Arkivu (Act. Cap. ant. fasc. 72. nr. 3.), kada moli kralja Matiju, da izdade nalog čazmanskomu Kaptolu, glede uvedenja zagrebačkoga Kaptola u posjed tvrđave Gradec sa pripadnostima.

U gorskoj županiji, osobito sa iztočne strane u okolici rijeka Vrbasa i Sane bili su znameniti vlastelini Blagajski grofovi, koji su već u XIII. stoljeću posjedovali u onim krajevima posjed Vodičan. (Dr. Thalloczy, Die Gesch. der Grafen von Blagay.) U kaptolskim spisima arkiva, obstoji dokumenat, kojega je u XVIII. stoljeću regi-

strirao kanonik Marčelević, u kom se veli, da je godine 1447. utorak poslije blagdana sv. evangjelista Marka njeki Šimun Zudar de Almud svoje posjede, Gradec, Petrinju i Dubovac založio Doroteji udovi iza Ivana grofa Blagajskoga i njezinomu sinu Nikoli grofu Blagajskomu za 400 forinti. (Marč. Reg. Ruk. 145.) Taj vlastelin Šimun Zudar nije izkupio založene posjede, pak se je valjda i on izselio iz onih nemirnih krajeva.

Iza smrti svoga prvoga supruga se je Doroteja udova Ivana grofa Blagajskoga po drugi put udala za Martina grofa Krka, Senja i Modruša. Martin je bio veoma nasilan čovjek, te je već u prijašnje doba otimao kaptolsku desetinu sa svojim bratom Stjepanom u okolici Petrovine i Podgorja. Kaptol se je pritužio kralju Vladislavu radi otimačine te desetine, pak je kralj pisao oštro pismo tim otimačima, da ne otimlju kaptolska dobra, jer Kaptol i onako mnogo strada od turskih napadaja, dočim je Bog obilnim blagodatima nadario Martina i Nikolu. Godine 1442. je desetinu Volavja ili Petrovine od Kaptola u zakup uzeo kanonik Fabian, koji je sabrav desetinu, pohranio ju u župnoj crkvi sv. Petra, pak Martin doznav to razbio je crkvena vrata, i provalio u crkvu te ugrabio svu desetinu. (Marč. Reg. Ruk. 143.) Skoro zatim je lite pendente, navalio na njeki kaptolski posjed, te odagnao odanle mnogo marve. Videći Kaptol, da se radi moći i ugleda Martinovoga ne može nadati od domaćih sudaca uspjehu u pravdi proti Martinu, zamolio je papu Pija II. da imenuje u toj pravdi kojega rimskoga auditora sudcem, pak je papa imenovao sudcem Sancija Romera, koj je pozvao pred svoj sud Martina i sukrivca mu župnika glagolitu, svećenika zagrebačke dijeceze u Krotkorči (Chrotkorch.) ali kad se ovi oglušiše pozivu, odsudi ih na platež više hiljada forinti. Napokon je ostrogonski nadbiskup, tu tužbu nagodbom tako riješio, da je Martin kaštele Gradec i Petrinju založene od Šimuna Zudara sa pripadnostima darovao u ime odštete Kaptolu kao vječnu altariju, a za veću sigurnost obrane tih kaštela, dao je Kaptol Gradec kao feudum Martinu, koj će u Gradcu namjestiti kaštelana, a taj će priseći vjernost Kaptolu; kada pako Martin i Doroteja umru, imade kaštelan umah predati tvrdju Kaptolu. U znak priznanja vlastničtva (in signum dominii) obvezuje se Martin sa suprugom Dorotejom plaćati svake godine 20 ugarskih forinti, o godu sv. Gjure i Mihalja. Ne budu li se tih ustanova držali, tada imadu umah izplatiti 2300 ugarskih forinti, te ih može na to prisiliti svaki svjetovni ili crkveni sud prema volji Kaptola. Kaptol medjutim stupa umah u posjed sela Gorice, Budrovca i sv. Križa kod Brnovca sa pripadnostima, u kojim selima Martin i Doroteja ne imadu nikakovih prava. Kaštelanu je naloženo, da kanonike vizitatore, koji će tamo dolaziti primaju kao prave i zakonite vlastnike i gospodare. (Marč. Reg. Ruk. 159.) Oko godine 1479. stupio je Kaptol u posjed Kaštela Gradec i Petrinje, jer su u to doba već poumrli Martin i Doroteja, koji su možda već i stoga te posjede ostavili Kaptolu za

altariju, jer su osjećali, da su to i onako izgubljeni krajevi, koje će prije ili kasnije Turci osvojiti. Posjedi, koji su pripadali gornjim tvrdjavama bili su: Stahovo, Lukovišće, Brest, Borkovci, Lovčići, Hmelnice, Čultići, gornje, sredno i doljnje Knežje polje, Grabrovo selo, Orešje, Kranisko, Gornji i dolnji Lahovići, Mokrice, Brnovec, Budrovci, Gorica, Prostigradci, Molovo selo, Petrinja. Taj posjed potvrdio je Kaptolu Kralj Matija u ponedeljak prije Svijećnice godine 1480. (Marč. Reg. Ruk. 181.) (Svršit će se.)

---

† Konstantin Gutberlet.

Dr. A. Živković.

U povijesti kršćanske filozofije i katoličke teologije ostat će sjajnim slovima ubilježeno ime profesora Dr Konstantina **Gutberleta.** Daleko izvan granica Njemačke doprla su njegova djela. U djelu restauracije kršć. filozofije, što ga je onoliko snažno naglasio papa Leo XIII., sudjelovao je Gutberlet jednom neobičnom energijom i jednim izvanrednim uspjehom. Nije samo u katoličkim znanstvenim krugovima važilo njegovo mišljenje i sud; i protivnici kršćanskog nazora na svijet uvažavali su ga i cijenili.

Nema sumnje, da je velikom njegovom ugledu pomogla i jedna neobična marljivost, kojom je stvarao djelo za djelom. Možda je u ovom, u neku ruku instiktivnom poticaju na literarnu djelatnost, i razlog što se Gutberlet ogledao na čitavom i prostranom bogoslovskom polju. Dogmatika, apologetika, egzegeza, asketika pored filozofije, zabavljaju njegov duh. U tom mnogostrukom i ponešto odveć raznoličnom zanimanju, lako je pojmiti, da svi njegovi radovi ne mogu nositi notu prvorazrednu. Sigurno je, da je najveća njegova zasluga na polju filozofije.

Stručni časopis »Philosophisches Jahrbuch«, kojeg je on osnovao i izdavao kao organ Görres-ovog društva, donosi iz njegovog pera kroz dugi broj godina (1888—1928) cio niz rasprava, ocjena i bilježaka. Glavna mu je zasluga u ovom radu »Lehrbuch der Philosophie« u 6 svezaka. To je djelo u velike pripomoglo snažnom i uspješnom razvoju kršćanske filozofije, ne samo u Njemačkoj, nego i u ostalim zemljama. Ideja mu je bila, da dovede u sklad »staro i novo«. To se nastojanje naročito ističe u posljednjem svesku »Naturphilosophie«. A kao profesor matematike i prirodnih znanosti u mladim godinama, te dugogodišnji opservator na meteorološkom institutu u Fuldi imao je prilike, da se zadube u probleme prirodnih znanosti, pa da iskoristi rezultate i pokaže njihovu harmoničnost s kršćanstvom. Baš u doba intenzivnog njegovog rada širila se hekelovština po Njemačkoj, koja je tendenciozno izrabljivala rezultate prirodnih znanosti protiv kršćan-

stva. Gutberlet je u čitavom nizu djela iz ovog područja dokazao, kako su neopravdani i nemogući napadaji na kršćanski nazor o svijetu sa strane objektivne znanosti. Amo spadaju djela: Der mechanische Monismus (1893.), Der Mensch: sein Ursprung und seine Entwicklung (1896.), Psychophysik (1905.), Der Kosmos (1908.), Zatim djela: »Der Kampf um die Seele (1899.), Ethik und Religion (1892.), Die Willensfreiheit und ihre Gegner (1893.), Gott und die Schöpfung (1910.), Gott der Einige und Dreifaltige (1907.).

U vezi s filozofskim pitanjima napisao je u 3 sveska »Lehrbuch der Apologetik« (1888/1894.). Nastavio je i dovršio veliku dogmatiku od Heinricha (7.—10. svez.) i proveo drugo njezino izdanje god. 1896/1901. Pisao je i asketična djela: živote svetaca, prevađao duhovne vježbe; od Teodoreta Cyrskog izdao: Povijest redovništva.

Ali što je najkarakterističnije: prva su njegova djela posvećena egzegezi. Počeo je s tumačem »Knjige mudrosti«, a nastavio s komentarima knjizi Tobijinoj i objema knjigama Makabejskim. Sve je to jedan dokaz velikog njegovog znanja, snage i neumornosti.

*

Dr. Konstantin Gutberlet se rodio 10. siječnja 1837. u Geismaru kod Geisa. Stupio je god. 1856. u bogosloviju u Fuldi, odakle je poslan u Rim u Collegium Germanicum, da nastavi nauke na Gregorijanskom sveučilištu. Tamo su mu bili profesorima proslavljeni bogoslovski i filozofski prvaci: Tongiorgi, Franzelin, Patrizi, Kleutgen. Zaređen je 1861., a promoviran na doktora bogoslovlja 1862.

Odmah je po povratku preuzeo učiteljsku službu u sjemeništu u Fuldi. Za vrijeme kulturkampfa morao je prijeći u Würzburg, gdje proboravi jednako kao profesor od 1875. do 1886. godine, kad se opet vrati u Fuldu, gdje je ostao sve do svoje smrti: 1. aprila 1928.

Cio svoj dugi život proveo je ovaj vrijedni radnik uz knjigu. S perom u ruci, sa zanosom na katedri. Njegovi učenici nijesu samo svećenici biskupije Fulda i okolišnih dijeceza, nego svi oni, koji se vlastitim marom uvedoše u hram kršćanske znanosti. Nijedan od njih nije bez interesa prošao pokraj pionira kršćanske moderne filozofije, nego se s poštovanjem poklonio pred njegovim likom.

Još god. 1889. nastojao je kasniji kardinal Mercier, da Gutberlet prijeđe na luvensko katoličko sveučilište, koje je steklo jedan osobiti glas baš radovima samog Merciera i njegovih drugova. Gutberlet nije prihvatio tog poziva, ali je svejedno svoju dužnost kao profesor i svoj poziv kao učenjak izvršio i u Fuldi u punoj mjeri. Luvensko sveučilište mu je u znak priznanja podijelilo čast počasnog doktora filozofije.

Ličnost prof. K. Gutberleta visoko je otskočila u savremenoj katol. Njemačkoj i izvan njezinih granica. Svi se prijatelji filozofske i teološke znanosti s poštovanjem sjećaju negovog rada. Nek mu je časna uspomena!

Proslava 1500-godišnjice smrti sv. Augustina.

God. 1930. navršuje se 1500. godina smrti velikog crkvenog učitelja sv. Augustina. Španjolski Augustinci hoće da na poseban način poslave ovaj spomen raspisavši natječaj za znanstvene radnje o sv. Augustinu. Proglas odbora za proslavu 1500-godišnjice u cijelosti glasi:

Centenarium XV ab obitu Sancti Patris Augustini anno 1930 festus plaudet catholicus orbis, celsissimum acclamans ducem qui omnibus Patribus et Doctoribus veluti palmam praeripuisse visus est.

Augustinenses igitur hispani, tam Eremitae quam praeclarissimae Recollectionis sodales, dum faustum eventum solennibus celebrare pertenant, quae opportuno tempore nuntiata venient, ad tanti Patris gloriam Magnificandam et ut obsequiis memorati anni conlustrantes ejus doctrinam litterae adstent, omnes totius mundi catholicos scriptores ad certamen convocant eis proponentes quae subsequuntur themata et praemia:

Themata et praemia.

1. — Methodica et critica expositio Theologiae Dogmaticae S. P. Augustini. (Praemium: 15,000 pts.)

2. — Sancti Augustini suique Instituti in progressum ac civilitatem occidentalem influxus. (Praemium: 12,000 pts.)

3. Organica expositio doctrinae juridicae, politicae et socialis S. Augustini cum scholis posterioribus comparatae. (Praemium: 10,000 pts.)

4. — Sermonum norma pro toto anno ex operibus S. Augustini cum argumentis excerpta. (Praemium: 8,000 pts.)

5. — Sanctus Augustinus S. Scripturae expositor, Psalmorum speciatim et evangeliorum. (Praemium: 5,000 pts.)

6. — Redactio systematica originalium inquisitionum philosophicarum S. Augustini. (Praemium: 5,000 pts.)

7. — Catholicae veritatis apologetica disquisitio juxta doctrinam S. Augustini. (Praemium: 5,000 pts.)

8. — Opus S. Augustini De Civitate Dei origo et fundamentum scholae providentialisticae in explicatione gestarum hominum. (Praemium: 5,000 pts.)

9. — S. Augustini permagnus influxus in doctrinam Sancti Thomae Aquinatis. (Praemium: 5,000 pts.)

10. — Sancti Augustini doctrina ascetica et mystica. (Praemium: 3,000 pts.)

11. — Sancti Augustini pervulgata conceptio de pulchro et pulchritudine. (Praemium: 3,000 pts.)

12. — Doctrina et methodus catecheseos S. Augustini ejusque auctoritas inter catholicos catechistas. (Praemium: 3,000 pts.)

Conditiones.

1.ª Studia omnia in certamine exhibenda, inedita erunt et mecanographice scripta in foliis mensurae vulgaris, sive hispano idiomate, sive latino exarata, exceptis disserentibus de themate I, quae sermone latino exhiberi debent et de themate 4. quae hispanica lingua sunt coscribenda.

2.ª Extensio cujuscumque dissertationis ita protrahenda erit ut, supposita impressione typographica, sufficiens invetatur ad unum vel plura votumina constituenda secundum sequentem normam, in qua paginarum numerus de unoquoque volumine singulatim intelligitur:

Pro 1. themate illustrando: Duo vol. 500 vel 600 pp. in 4.º maj. — Pro singulis them. 2. et 3.: Unum vol 500 vel 600 pp. in 4.º maj. — Pro 4. them.: Duo vol 500 vel 600 pp. in 4.º maj. — Pro singulis them.: 5. et 6.: Unum vol. 500 pp. in 4.º maj. — Pro 7. them.: Unum vol. 400 pp. in 4.º maj. — Pro them. 10.: Unum vol. 400 vel 500 pp. in 8.º — Pro singulis them. 8., 9., 11. et 12.: Unum vol. 150 vel 200 pp. in 8.º.

Duo vol. pro 4. themate demandata complecti debent bina schemata in quamcumque dominicam totius anni (vol. primum) et Sermones de Mysteriis, de Sanctis et de Communi Sanctorum (vol. secundum).

3.ª Scripta remittentur clausa et anonyma ante diem 5 Maji 1930 ad R. P. Priorem Monasteriii Escorialensis signata in prima pagina cum lemmate differentiali. Quod lemma repeti debet in fronte alius involucri omnino clausi sub quo lateant nomen ac domicilium auctoris ibi coscripta.

4.ª In studiorum censura, Tribunal sibi jus reservat vel denegandi praemium iis quae secundum suum judicium sufficientia non habeantur, vel concedendi Accessit (in dimidia praemii parte consistens) illis quae hujus retributionis inveniantur digna.

5.ª Omnis dissertationis aliquo modo praemiatae proprietas in favorem transiet Patrum Augustinensium qui hoc praeparant certamen, quique, si eas prelo ediderint, ad ducenta exemplaria respectivis auctoribus tradenda sese obligant.

6.ª Tribunalis judicium de omnibus studiis ante diem 31 decembris anni 1930 publicum fiet.

Notitiae quae necessariae judicentur super hoc programmate demandari possunt a Secretario Commissionis (Madrid (I). — Columela, 12).

Matriti 5 Octobris 1927.

Commissio pro Centenario.

Recenzije.

LOVRIĆ Bruno: HEORTOLOGIJA. Svetkovine Bl. Dj. Marije u zapadnoj i u istočnoj crkvi. Niš, štamparija »Sv. Car Konstantin«, 1927., 8, str. 188. Cijena 35 D.

Ovo je drugi dio djela kojim je Lovrić obdario našu bogoslovnu i liturgičku literaturu. Prvi dio o Svetkovinama Gospodinovim primila je kritika s naročitom pohvalom. Ne manju pohvalu zaslužuje i ovaj drugi dio, u kome auktor u 5 poglavlja prikazuje povjesni razvoj Marijinih svetkovina tumačeći značenje i smisao pojedinih, većih i mjesnih, blagdana Bogorodičinih zapadne i istočne crkve. Uz podulji prikaz blagdana »Prenosa slavne loretske kuće Bl. Dj. Marije« (str. 138—149.), što nas Hrvate naročito zanima poradi trogodišnjeg boravka svete Kućice na Trsatu, osobito opširno prikazana je ovdje svetkovina Neoskvrnjenog Začeća (str. 39—76.), što je i razumljivo, kad se uoči dogmatsko značenje ovog blagdana. Gotovo kod svake svetkovine daje nam auktor po koji kratki izvadak ponajljepših mjesta iz liturgije dotičnog blagdana, kako bi čitatelj uzmogao bar donekle uroniti u duh i značenje blagdana te okusiti lijepotu i snagu liturgičke poezije. Da bi se i braća istoč. obreda što bolje upoznala sa liturgičkom poezijom zapadne crkve, pružio nam auktor u posebnom Dodatku na koncu knjige (str. 169—188) zbirku Marijinih litrg. pjesmi u hrvatskom pijevodu. Djelo je popraćeno lijepim i zanosnim Predgovorom o općem štovanju, što ga Mariji kao Majci Božje Riječi, saotkupiteljici roda ljudskoga i moćnoj zagovornici, te kao idealu ljudske ljepote, dobrote i mudrosti iskazuje cijelo čovječanstvo, a osobito kršćanska književnost i umjetnost.

Nego osobitu vrijednost imade djelo najviše stoga, što se uporedo sa svetkovinama zapadne crkve prikazuju i Bogorodičini blagdani istočne crkve. Zato će za knjigom rado posegnuti i svaki istočnjak bio on katolik ili pravoslavac. Čitajuć knjigu vidjet će i jedni drugi kako u službenom liturgičkom stavu, što ga obje crkve zauzimlju prema Mariji nema upravo ničega, čime bi se Istok odvajao od Zapada. Prateći povjesni razvoj pojedinih blagdana bit će čitatelj ugodno iznenadjen, kad opazi, kako se »divno istok grli sa zapadom u priznavanju i slavljenju Marijinih veličanstva« (str. 74.), te kako je gotovo svakom većem blagdanu Bogorodičinom začetnikom kršćanski istok, pače i samom blagdanu Bezgrješnog Začeća, kojeg dogmu bezrazložno odbacuju sada predstavnici istoč. nesjedinjenih crkava. Poimence opširni povjesni prikaz blagdana Neoskvrnjenog Začeća dat će nam jasno poznati, kako je svetkovina Bezgrješnog Začeća za zapadnu crkvu doista »bratski amanet, što joj ga je predao istok, jer je taj bliži usmenoj predaji« (str. 74). Pa baš ovo potonje je lijepi dokaz u prilog dogme o Bezrgješnom Začeću Marije, što je naučava Katolička Crkva, po onoj poznatoj »lex orandi lex credendi«. Nema dvojbe da je g. Lovrić ovim svojim djelom doprineo jedan lijepi kamečak k zbliženju Istoka i Zapada u ovim našim krajevima, a na način, što nam ga opetovano ukazuju rimski Prvoprestolnici (pogl. posljednu encikliku Orientalium), t. j. putem

medjusobnog upoznavanja. Medjusobno upoznavanje stvara poštovanje, radja ljubav, a ljubav spaja i sjedinjuje.

Zgodno su odabrani i lijepo prevedeni odlomci liturgičkih pjesmi, poimence oni istočne crkve, koji se odlikuju i dubljinom misli, i nježnošću osjećaja i pjesničkim poletom. Samo šteta, što auktor neke od njih, možda najljepše i najdublje (kao onu na str. 91.) ostavlja neprevedene (str. 107, 127, 138.).

Iako djelo ima znanstvenu podlogu, ipak je način pisanja takav, te je knjiga svakome pristupačna. Jezik i stil teče glatko, pa se djelo čita s lakoćom i nasladom. Par za nas ovdje neobičnih izraza (kao strugnuti za poći, odsjeći za odrediti, sila za mnogo, crkvariti za hodočastiti, pa... pa za bilo... bilo) nimalo ne smeta. Bilo bi poželjno već iz znanstvenih razloga, da je auktor kod prevoda pojedinih pjesmi i ulomaka zaznačio, što je sam preveo, a što prevedeno našao.

Lovrić piše s ljubavlju i toplinom, a tamo, gdje tumači značenje i smisao blagdana, upravo i sa zanosom. Knjigom će se moći lijepo da posluži svatko, i bogoslovac kod naučnog pisanja, i kateheta kod mliturgičkog predavanja, i propovjednik kod liturgičkih propovijedi. A danas, kad se toliko po svijetu razmahao liturgički pokret, knjiga će dobro doći svakome, koga iole zanimaju liturgička pitanja, te smisao i ljepota liturgičkog života. Djelo najtoplije preporučamo. **Dr. I. Višošević.**

A. Spesz, Summarium philosophiae Christianae. Taurini 1928.

Renomirana izdavačka kuća Marietti u Turinu preuzela je izdanje ovog repetitorija, koji ima poslužiti za jednogodišnji i višegodišnji kurs skolastičke filozofije. U tu svrhu može knjiga da se prikladno upotrebi u školama, gdje se učenje filozofije mora ograničiti na poznavanje tradicionalne nauke u glavnim tezama. Za to ju preporučamo. **Z.**

Bačić P. Ambrosius, O. P.: Ex primordiis scholae thomasticae. Romae 1928. Apud. »Angelicum«, Via S. Vitale 15, 8°, str. 120.

Nova knjiga prof. Bačića stvarno je nastavak njegovog djela: Introductio compendiosa in opera S. Thomae (cfr. »Bogoslovska Smotra«, god. 1926., str. 372.). Kako mu je ondje bio cilj, da upozna đake s djelima Sv. Tome, tako ovdje želi da pokaže, kakova je sudbina bila Tomine filozofske i bogoslovske nauke nakon njegove smrti. Trinaesti je vijek u toj nauci dosegao izvanrednu visinu. A sjajna zvijezda na tom obzorju, iako vrijedna po unutarnjoj snazi i vrijednosti, još nije s potpunim priznanjem rasprostrla svoga sjaja. Bilo je oštre borbe, koja se negdje izvijala i iz načelnih, a ne samo stranačko-domaćih razloga, pa je zato tim jača objektivno znanstvena reputacija Tomina, koja sa održala do današnjeg dana.

Taj historički razvoj pun je interesa za bogoslova, pa će mnogo pridonijeti boljem poznavanju nauke i škole tomističke.

U 8 poglavlja obrađuje P. Bačić, što su učenici Tomini učinili za razvoj njegovih ideja i kojim su znanstvenim sredstvima olakšavali studij njegovih djela; što je učinio dominikanski red za čistoću Tomine nauke;

što pape kao vrhovni glavari katoličke Crkve. Jednako se osvrće tko su i kakovi su bili protivnici Tomini za života njegova, a naročito nakon smrti (str. 1.—58.).

Poglavlje IX. ispunjava čitav ostali dio knjige (str. 59.—114.), a navodi na temelju izvora i obilne literature biografske i bibliografske bilješke najznatnijih učenika i branitelja prvotne tomističke škole.

Djelo je pisano lijepom i laganom latinštinom, rađeno kritički, a dokumentovano strogo znanstveno-metodički. Izlazilo je u časopisu »Angelicum« kroz godinu 1927. i 1928. Zajedno s citiranom »Introductio« bit će obje knjige zahvalno pomagalo svim našim bogoslovima, pa ih najtoplije preporučujem. Dr **A. Živković.**

Pius Bihlmeyer O. S. B.: Das Kind bei der heiligen Messe. Freiburg im Breisgau 1928. Herder, 16⁰, str. 96. ilustrirano.

Djelce je uzorak praktičnoga dječjeg molitvenika za najnužnije dječje potrebe: pribivanje sv. misi, ispovijed i pričest. Misne su pobožnosti dvije: prva za niže razrede, druga za III. i IV. razred osnovnih škola. Prema uzoru ovog molitvenika postoji i kod nas već od nekoliko godina unatrag dječji molitvenik, što ga je priredio naš priznati liturgijski stručnjak, a izdalo »Društvo za sveudiljno klanjanje«. Možda ne bi bilo na odmet, da se taj lijepi molitvenik kod nas još tu i tamo usavrši, osobito gledom na ilustracije. Kod ovog njemačkog vidimo u tom pogledu napredak, jer prva misna pobožnost imade kolorirane ilustracije. Da li je pak bolje, da su ilustracije u obliku crteža (drvoreza) ili potpuno izvedene, još ne vlada suglasje kod nas; jer dok se jedni veoma zagrijavaju za prve, drugi nijesu s njima zadovoljni i zahtijevaju druge.

Dr **J. Oberški.**

Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949—1022.), un grand mystique byzantin, Par Nicétas Stéthatos, text Grec inédit publié avec introductions et notes critiques par le P. Irénée Hausherr S. I. et traduction française en collaboration avec le P. Gabriel Horn S. I. — Orientalia christiana vol. XII. Num. 45. Jul. et Sept. 1928. (Roma, Pont. instit. orient. studiorum, Piazza S. Maria Maggiore, 7. vel. 8⁰ (XCIII + 256 str.), lira 35.—.

Ova opsežna kritička studija objelodanjuje nam veoma zanimive tekstove, koji još nijesu nigdje štampani o životu i radu Simeona Novog Teologa prema rukopisima Nicete Stethatos-a. Uvod djela podaje na historijsko-kritički pogled u život, spise i teološko naziranje Nicete Stethatosa, koja raspravlja kao o osnovnim poglavljima duhovnog života o: »apatiji, teoriji, teologiji, glavnim zapovijedima, posebnim zapovijedima i znacima svetosti«. Zatim nas pisac upoznaje u istom uvodu ukratko s karakterom ličnosti znamenitoga i u svetosti na istoku daleko čuvenoga monaha Simeona Studite, kao duhovnog oca Simeona Novog Teologa.

U samom pak djelu iznosi nam se historijski pregled života djelovanja i kulta Simeona Novog Teologa. Crta nam se njegov život u svijetu, u vrijeme njegova studija, zatim kao svećenika, monaha i igumana. Osobito je zanimivo njegovo nastojanje oko instauracije monaške disci-

pline, u čemu je naišao na žestok otpor sa strane nekih monaha. Preko 25 godina revnovao je kao iguman na tom, da obnovi stegu monaškog života u manastiru Sv. Mamas-u, zatim je resignirao na toj časti u korist svoga nasljednika Arsena. Odsele se sasvim predao ascetsko mističkom životu i postao hesihasta. U to je vrijeme, vele, imao i posebne harismate nebeskih vizija. Revnovao je osobito, da se Simeonu Studiti, njegovu duhovnom ocu, iskazuje svetački kult. No zbog toga i zbog svojih ascetskih teorija nailazio je na različite poteškoće kod crkvenih vlasti, te bi dapače osuđen na progonstvo. Ovo je progonstvo primio s najvećim pouzdanjem u Boga, pjevajući u zahvalu psalme. Svojim pak starješinama, koji su ga poslali u progonstvo, pisao je pismo puno zahvalnosti, što mu je tako pružena prilika, da na osobiti način Boga slavi u samoći i zabiti. Preko trideset godina proveo je u progonstvu. Međutim sam patrijarha carigradski Sergije i ostali starješine doskora se uvjeriše o pravoj svetosti ovoga sluge Božjega, te ga pozvaše natrag iz progonstva. Simeon bi dočekan u Carigradu s velikim oduševljenjem puka i monaha, te bi postavljen opet na čelo manastira sv. Marine. Još za svoga života imao je dar čudesa i dar proroštva, te najposlije umro na glasu velike svetosti. Okružen svojom braćom monasima, koji su po njegovu nalogu pjevali psalme, uspravi se čas prije svoje smrti na postelji, te klikne pun zanosa i strpljenja: »Kriste Kralju, u tvoje ruke predajem dušu svoju!« te izdahne.

Njegovu su svetost potvrdila i mnoga čudesa, što su se zbila poslije njegove smrti.

Ova je monografija dragocjen prilog za poznavanje hagiografije istočne crkve i monaškog života u vrijeme tik prije istočnog raskola. Preporučujem svima, koji se zanimaju za probleme istočne teologije.

Dr **J. Oberški.**

O. Placido Belavić: 1. Crtice iz prošlosti Vukovara, Vukovar 1927.;[1] **2. Povijest samostana i župe vukovarske,** II. izdanje, Vukovar 1928.[2] Obadva ta djelca sačinjavaju zapravo jednu cjelinu, prvo svjetsku, a drugo crkvenu, franjevačku prošlost Vukovara. Poimence se u prvome govori o imenu i razvoju Vukovara, o vukovarskoj gospoštiji, grofovima Eltz de Kempenich, pobunama i ustancima u Vukovaru i okolici, epidemijama, elementarnim nesrećama, bolnicama, školama i t. d., a u drugome o dolasku franjevaca u Vukovar, osnutku i razvoju vukovarskoga franjevačkoga samostana i župe, nekadanjim vukovarskim filijalama, protestantizmu, hrvatskoj katoličkoj tiskari i t. d. Ali sve je to zapravo samo sabrano gradivo za jedno sistematično i sintetično djelo o vukovarskoj prošlosti. Pisac je doduše svoja djelca namijenio široj publici. I nema sumnje, da su se ona te publike ugodno dojmila. Najbolji nam je za to dokaz, što mu je Povijest samostana i župe vukovarske doživjela i drugo izdanje. Naravno, da je autor to gradivo, ako ne sve, a ono po-

[1] Format 20×14 cm, str. 68, cijena D 10.

[2] Format 20×14 cm, str. 93, cijena D 5.

najviše probrao iz franjevačkoga arhiva u Vukovaru. Šteta je samo, što on tih izvora nije po običaju i označio. Time njegova simpatična djelca ne bi ništa trpjela na svome popularitetu, a imala bi vrijednost i za stručnjake. Drugi je manjak tih djelca, što u njima nema ni predgovora, ni uvoda ni sadržajnoga pregleda. **Dr. Jelenić.**

Hermann Schmidt, Die Freiheit des menschlichen Willens und seine Motivation durch das Erkennen. Münster 1927.

Za vrijednost i smjer knjige mjerodavna je već i ta okolnost, što ju — kao publikaciju Instituta za znanstvenu pedagogiku u Münsteru — na uvodnom mjestu preporuča Mausbach. I bez sumnje je prastari problem slobodne volje u ovoj knjizi prikazan originalno, sa rijetkom solidnošću i produbljenim istraživanjem. Ne samo da je raspravljanje sa determinizmom metodički ispravno, nego je napose III., kritički i doktrinarni dio, oštrim psihološkim analiziranjem zahvatio problem do korjena. Deterministički princip, da je svaki voljni čin određen najjačim motivom (uzevši taj izraz kolektivno, za sve izvanjske i unutrašnje pobude!), obeskrepljuje pisac psihičkom činjenicom, da je čovjek sposoban da se aktivno opredijeli prema komegod načinu motivacije. A upravo ovu činjenicu dokazuje na osnovu distinkcije između intuitivnog (neposrednog) i diskurzivnog (posrednog) našeg saznanja, te između kvalitativne i intenzitetne motivacije. Za specijalni studij problematike psihološkog determinizma i indeterminizma pruža knjiga vanrednu pobudu i pouku.

F. Sawicki, Die Gottesbeweise. (Schöningh, Paderborn, 1926.).

Poznati katolički filozofski pisac sastavio je ovu teodiceju sa namjerom, da revidira tradicijonalnu nauku o Bogu i da utvrdi njezine noetičke osnove. Imade u novije doba više pojedinačnih pokušaja unutar skolastičkih redova, da se dokazi za eksistenciju božju iznesu u novoj formi ili da se upotpune, a kod nekih da se preispita stringentna vrijednost. Pogotovo su u diskusiji ona noetička pomagala teodiceje (na pr. načelo dostatnog razloga i uzročnosti), na kojima počiva razumsko saznavanje božje eksistencije i biti. Zato S. najprije u tome pitanju zauzima posebno svoje stajalište (čini se, ne baš najsretnije). Svakako će ovaj pripravni dio, ili još bolje, čitava knjiga podnesti novu jednu reviziju, za koju imade u knjizi mnogo lijepih poticaja.

Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj od prof. Dra Stj. Zimmermanna izlazi s ovim brojem »Bogoslovske Smotre« kao I. svezak filozofskog odsjeka naše H. B. Akademije. Radnja je pisana za Zbornik »Matice Hrvatske« prigodom proslave 1000 godišnjice hrvatskog kraljevstva. Kako taj Zbornik radi nekih naročitih poteškoća ne može da izađe, izdaje H. B. A. ovu zanimivu radnju u svojoj nakladi.